Commentar

zum

Brief an die Römer

von

Friedrich August Gottreu

Dr. A. Tholuck.

Fünfte neu ausgearbeitete Ausgabe.

Halle,
Eduard Anton.
1856.

Vorrede.

Ich trete mit dieser exegetischen Erstlingsarbeit des 24jährigen Jünglings nach Verlauf von 31 Jahren abermals vor das Publikum. Sie hatte für jene Zeit eine zündende und zeugende Kraft geäußert. Nahe an vierzig Auslegungen gerade dieser biblischen Schrift sind in und außerhalb Deutschland an das Licht getreten, und nach so vielen Vorarbeiten hatte ich bei dieser neuen Auflage zunächst nur daran gedacht, mit einer auf das vorhandene Material gegründeten, verkürzten Bearbeitung mich zu begnügen. Aber nachdem ich über die ersten Kapitel hinausgekommen, konnte ich dem immer stärker werdenden Bedürfniß nicht widerstehen, eine durchaus neue und noch eingehendere Bearbeitung an die Stelle der früheren zu setzen. Besonders demjenigen Theile der theologischen Jugend gegenüber, dem gegenwärtig nichts erwünschter seyn würde als eine protestantische glossa ordinaria, erschien es mir dringend wünschenswerth, nicht bloß ein Compendium aus Vorarbeiten, sondern ein Werk exegetischer **Forschung** zu liefern, welches zur Selbstforschung eine Anregung geben könnte. Von einigen einzelnen Particen des Briefes läßt sich ja auch sagen, daß sie — trotz der großen Anzahl

Bearbeiter — in neuerer Zeit eine sorgfältig eingehende Auslegung überhaupt noch nicht erfahren haben, worunter ich besonders den Abschnitt über die Obrigkeit rechnen möchte. Ich bin auch bestrebt gewesen, das exegetische Material zu bereichern. Ausleger, welche bis dahin auch von mir gar nicht oder nur stellenweise zu Rathe gezogen worden, und die zum Theil schon ihrer kirchlichen Bedeutung nach nicht unbeachtet bleiben durften, sind fortgesetzt zu Rathe gezogen worden, worunter die erste Stelle gebührt den reichlichen exegetischen Fragmenten, welche die erst beim vierten Kap. mir zugängliche Catena in epistolam ad Romanos von Cramer 1844 — mit welcher, was Angelo Mai in seiner Bibl. nova Patrum T. III. aus Cyrill mitgetheilt hat, größtentheils übereinstimmt — darbietet, sodann die auch von Meyer nicht unbenutzt gelassenen exegetischen Fragmente des Theodor von Mopsueste in der A. von Fridol. Fritzsche, ferner Luther, dessen Auslegungen neben der Glosse aus den einzelnen Stellen seiner Werke zusammengestellt worden, Zwingli, Bullinger, der sehr scharfsinnige und urtheilsvolle Bucer, Brenz, J. Gerhard's wenig bekannte annotationes postumae in epist. ad Rom. von Ernst Gerhard 1676, J. Weller, Arminius, Episcopius, Coccejus, Spener u. A. Auch ist der bei allem Mangel an sprachlichen Hülfsmitteln auch als Exeget so bewunderungswürdige Thomas Aquin und der originelle Abälard mehr als früher benutzt worden. Auf die dogmatischen Erörterungen unsres Briefes bei den älteren Theologen ist dem gegenwärtigen Zeitbedürfnisse gemäß größere Aufmerksamkeit gewendet worden

als von den bisherigen Exegeten, und obwohl ich an keine Autorität einer dogmatischen oder exegetischen Tradition mich binden lassen will, so freue ich mich doch, mit jenen älteren Exegeten und Dogmatikern der lutherischen Kirche gerade bei Auslegung dieses Briefes Hand in Hand gehen zu können. Das Urtheil, welches Delitzsch in seinem Commentar zur Genesis über die Vorzüge der lutherischen vor der reformirten Exegese ausspricht, ist zwar ungerecht gegen die Verdienste der letzteren, aber was an der ersteren gelobt wird, ist allerdings ein Vorzug, der über den dabei herrschenden Mängeln nicht verkannt werden dürfte.

Was dieses Werk bei seinem ersten, unter damaligen Zeitverhältnissen bahnbrechenden Erscheinen gewürkt hat, das kann es bei diesem seinem fünften Erscheinen vor dem Publikum, bei so tüchtigen Vorgängern und neben so tüchtigen Mitarbeitern, nicht mehr würken. Möchte nur dennoch der aufs Neue darauf gewendete mühsame Fleiß nicht ganz unfruchtbar seyn. — Ich kann bei dieser Gelegenheit nicht unterlassen, gegen die jüngeren Kräfte in unsrer Theologie noch einen starkgefühlten Wunsch auszusprechen. Soll denn immer und immer nur der epistolische Theil des Neuen Testaments aufs Neue durchgearbeitet werden, während seit den Zeiten eines Chemnitz und Gerhard den drei ersten Evangelien keine einzige eingehendere Bearbeitung zu Theil geworden ist? Wäre es mir aufgegeben mit Jünglingskraft noch einmal an ein exegetisches Pensum zu gehen: im Angesicht des Bedürfnisses der Kirche würde ich mir kein anderes wählen als dieses. Und wäre es auch nur ein Sammlerfleiß, der seine Kräfte

daran übte, durch welchen die Schätze früherer Auslegung uns ebenso zugänglich gemacht würden, wie dieses bei den Johanneischen Schriften und Paulinischen Briefen so reichlich geschehen ist — ja wären es auch nur einzelne Abschnitte, wie die Auslegung von Matth. 24., die Parabeln, die Worte Christi am Kreuz, so wäre schon dieser Dienst hoch anzuschlagen.

Halle, am 2ten August 1855.

D. A. Tholuck.



Einleitung.

---

§. 1.

Die römische Gemeinde und ihre Zustände.

Nachdem die von den Theologen der römischen Kirche lange festgehaltene Annahme der Stiftung der römischen Gemeinde durch Petrus von diesen selbst größtentheils aufgegeben worden (Hug, Feilmoser, Klee, Stengel, Adalb. Mayer) — dafür jedoch spricht die Tüb. kath. Quartalschr. 1840. 2. 3. H., desgl. mit einem „vielleicht" Lutterbeck (die neutest. Lehrbegriffe 1852. II. S. 19.), protestantischerseits Thiersch (die Kirche im apost. Zeitalter 1852 I. S. 97.) — hat man sich dermalen in der Annahme vereinigt, daß wohl schon durch die am Pfingstfest anwesenden Juden (Apg. 2, 10.) und durch die nach dem Martyrtode von Stephanus in verschiedene Gegenden zerstreuten Judenchristen (Apg. 8, 1.) der Same des Evangeliums nach Rom gebracht worden seyn möge. Auf ein so frühes Alter leitet die Erwähnung solcher christlichen Lehrer in Rom, welche sogar schon vor Paulus bekehrt gewesen (16, 7.), das, was der Apostel von dem weit verbreiteten Rufe der Gemeinde sagt (1, 8.), ihre nicht unbeträchtliche Ausdehnung, da sie in verschiedenen Versammlungsplätzen der Hauptstadt zusammenkommt (16, 5. 14. 15.) und überhaupt die Wahrscheinlichkeit, daß bei dem großen Zufluß von Fremden in Rom sich auch schon früh auswärtige Christen unter diesen befunden haben. — Reicht die Entstehung der Gemeinde schon in die frühesten Zeiten der christlichen Kirche hinauf, so muß der Grundstock aus Judenchristen bestanden haben. Schon unter Pompejus waren Tausende von Juden als Sklaven nach Rom geführt worden. Unter Augustus, dem Freunde des Herodes, hatten sie großentheils Freiheit und Bürgerrecht erlangt. Jenseit der Tiber war ihnen ein

eigenes Quartier angewiesen worden*). Sie hatten mehrere Synagogen, durften Geschenke nach Rom schicken. Alle diese Begünstigungen rühmt Philo in seiner leg. ad Cajum S. 1114. ed. Fr. mit Dank. Unter der Regierung von August, Tiberius, Nero befanden sich auch unter den kaiserlichen Hausbedienten Juden und Poppäa, die Gemahlin Nero's, war selbst dem jüdischen Glauben zugethan. So groß war die Anzahl der Juden in Rom, daß der nach dem Tode des Herodes an Augustus abgeschickten jüdischen Gesandtschaft aus Rom selbst sich 8000 Juden anschlossen (Joseph. antiqq. 17, 11. 1). Nach Augustus Tode wurden sie zwar, wie unter Tiberius, Claudius, öfter aus der Hauptstadt vertrieben, immer aber hatten sie sich wieder gesammelt. *Καὶ ἔστι,* berichtet Dio Cassius hist. 37, 17., *καὶ παρὰ Ῥωμαίοις τὸ γένος τοῦτο, κολουσθὲν μὲν πολλάκις, αὐξηθὲν δὲ ἐπὶ πλεῖστον, ὥστε καὶ ἐς παῤῥησίαν τῆς νομίσεως ἐκνικῆσαι.* So war also für eingewanderte Judenchristen ein weites Missionsfeld bereitet. Jenes Dekret des Claudius vom Jahre 52, auf welches sich die Worte Suetons beziehen „Judaeos impulsore Christo assidue tumultuantes Roma expulit" mögen immerhin auf unklarer Sachkenntniß beruhen (Neander): so viel geht aber doch daraus hervor, daß das Christenthum unter den damaligen römischen Juden Streitigkeiten erregte, mithin, daß es daselbst auch damals Judenchristen gegeben haben müsse. Daß indeß zur Zeit des Paulus auch Heidenchristen zur Gemeinde gehörten, ergiebt die bestimmte Anrede an sie Röm. 11, 13 ff. 25., während Kap. 4, 1. das *τὸν πατέρα ἡμῶν* auf die Judenchristen besonderen Bezug nimmt, und Kap. 15, 7 ff. beide Bestandtheile in der Gemeinde voraussetzt.

Die Frage, welcher von diesen beiden Bestandtheilen der überwiegende gewesen, hat erst in neuester Zeit eine weitergreifende Bedeutung erhalten, seitdem, nach dem Vorgange von Paley, Henke, Koppe u. a., von Baur, Schwegler die Gemeinde als überwiegend judenchristlich betrachtet, und darauf weiter die Ansicht begründet worden ist, daß diese Juden-

---

*) In dem eigentlich nicht zur urbs zählenden Stadttheile, wo sonst die geringeren Gewerke wohnten (Becker römische Alterthümer I. S 655.).

christen wie die andern der damaligen Zeit den ebionitischen, dem Paulus mehr oder weniger feindlichen, Charakter an sich getragen. Unter dieser Voraussetzung wird nun auch eine wesentlich verschiedene Ansicht über Zweck und Inhalt des Briefes geltend gemacht, welche eine eingehendere Prüfung fordert.

Offenbar richtet sich — so urtheilt Baur (zuerst Tüb. Zeitschrift 1836. H. 3., später in der Schrift „Paulus" und an ihn sich anschließend Schwegler, nachapost. Zeitalter I. S. 285.) — sowohl der beweisführende als der historisch-apologetische Theil des Briefes nur gegen jüdische Vorurtheile, so daß auch von Auslegern verschiedener Zeiten, von Theodoret, von Pellican, von Eichhorn darin nur eine Polemik — nicht gegen Judenchristen, sondern gegen die den Glauben der römischen Gemeinde bedrohenden Juden gefunden worden. Was wir sonst von dem Charakter der ältesten römischen Kirche wissen — wird weiter argumentirt — erklärt ganz diese Polemik des Heidenapostels. Die von der römischen Kirche ausgegangenen Schriften, die Clementinen, der Hirte des Hermas, haben ebionitisches Gepräge. Ueberdies findet sich in dem unter dem Namen Ambrosiaster bekannten Commentar aus der Mitte des 4ten Jahrhunderts (Opp. Ambrosii T. IV. ed. Bened.), welcher dem römischen Diakon Hilarius angehören soll, in der Einleitung zu unserem Briefe noch eine ausdrückliche Angabe über den Judaismus der römischen Gemeinde zur Zeit des Paulus. — Es kommt aber auch auf die den Judenchristen jener Zeit zuzuschreibenden Grundsätze an. Unter den Lesern dieses Briefes sind nun, nach Baur, nicht solche wie die im Briefe an die Galater erwähnten, welche auf der äußersten Spitze der Opposition das ganze Cermonialgesetz den Heiden aufnöthigen wollen, auch nicht solche zu verstehen, welche, wie die in den Korintherbriefen erwähnten Gegner, dem Paulus seine ganze apostolische Autorität absprechen, sondern eine mildere Klasse, welche, wie der Verfasser der Clementinischen Homilien, allerdings die Nothwendigkeit des Glaubens zur Aufnahme in das Reich Gottes anerkannten, aber daneben auch die Nothwendigkeit der ἔργα νόμου behaupteten und überdies noch anderen ebionitischen Grundsätzen zugethan waren. Aus Röm. 14. gehe deutlich hervor, daß von diesen römischen Juden-

christen der Fleisch-, vermuthlich auch der Wein-Genuß überhaupt als verunreinigend angesehen und nur der Vegetabilien-Genuß zugelassen worden, ganz wie die Clementinischen Homilien es wollen, und daß sie auch wie die Ebioniten auf die Sabbatsfeier gedrungen, lasse sich aus 14, 16. schließen. Ebenso ergebe sich aus Kap. 13. jene dualistische Weltansicht der Ebioniten, welche die ganze gegenwärtige Welt mit allen ihren irdischen Gewalten im Gegensatz zur zukünftigen als das Reich Satans betrachteten. Ueberhaupt habe denn auch der Apostel dem ganzen Briefe ein gewisses alttestamentliches Gepräge aufgedrückt wie Kap. 1. 2. 3. (vgl. Baur Paulus S. 332 ff.). Zu diesen Gründen fügt Schwegler a. a. O. S. 296. noch einen aus dem 15. Kap. entnommenen hinzu. Hier entschuldige sich ja der Briefschreiber, daß er, während er sonst den Beruf als Heidenapostel als den ihm eigenthümlichen betrachte und nicht auf fremdes Gebiet übergreifen wolle, dennoch an die römische Gemeinde geschrieben. Zwar sei mit Baur dieses Kapitel nicht als ächt anzusehen, aber der spätere Verfasser müsse doch dieselbe Ansicht über den Charakter der Gemeinde gehabt haben, wie Ambrosiaster.

Um von diesem letzten Bedenken zu beginnen, so hat dasselbe doch nur bei der ganz unzulässigen Auffassung von 15, 15—20. statt, welche von D. Baur a. a. O. S. 404. für die richtige erklärt wird. Nicht auf die Art des Schreibens soll das τολμηρότερον gehn, sondern darauf, daß der Verf. überhaupt gewagt an eine judenchristliche Gemeinde zu schreiben. Zu seiner Rechtfertigung soll die folgende besondere Ermahnung dienen. „Er sagt allerdings, daß er in einem sehr weiten Kreise und mit großem Erfolge als Heidenapostel gewürkt habe, ist aber nicht zugleich klar, daß seine Hauptansicht eigentlich dahin geht, sich gegen den Verdacht zu verwahren, daß er in ein fremdes Gebiet eingreifen wolle, vgl. V. 20?" So wird nun der Inhalt von V. 17—19. als ganz bedeutungslos angesehen, damit nur das ganze Gewicht auf V. 20. falle. Daran knüpft sich weiter der Schluß: da Paulus selbst nicht so geschrieben haben könne, ohne gerade durch Aufstellung des Grundsatzes in V. 20. seinem Schreiben gerade an eine judenchristliche Gemeinde alle Würkung zu entziehen, so müssen diese Worte wie

das ganze Kapitel einem der römischen Heidenchristen angehören, welcher damit darthun wollen, daß der Apostel sich seines Grundsatzes, nicht auf fremdes Gebiet überzugreifen, wohl bewußt geblieben sei. Dies die Auffassung von Hrn. D. Baur. Nun kann aber dem scharfsinnigen Urheber dieser Auslegung die Gewaltsamkeit derselben nicht verborgen geblieben seyn, denn 1) wird bei derselben das ἀπὸ μέρους „stellenweise" gänzlich übergangen, 2) wird ἐπαναμιμνήσκων so gefaßt, als ob der Inhalt der Erinnerung erst folge, und zwar sogar erst V. 20., während schon das compos. ἐπαναμιμνήσκειν „wiedererinnern" deutlich zeigt, daß das Objekt kein anderes ist als der vorhergehende Inhalt des Briefes. Ueberhaupt sieht man nicht, wie das διὰ τὴν χάριν κτλ. eigentlich gefaßt werden soll*). 3) Läßt sich gar nicht erkennen, wozu die Ausführung V. 16 – 19, wenn doch der Hauptgedanke V. 20. in dem Participial-Satze liegt.

Anstatt, daß durch diese dem Texte die äußerste Gewalt anthuende Interpretation die Leser als Judenchristen, und das Kapitel als unächt erwiesen werden sollte, geben vielmehr gerade diese Worte den unwidersprechlichen Beweis, daß die Gemeinde damals überwiegend aus ehemaligen Heiden bestanden haben müsse. Der Apostel entschuldigt den stellenweise scharfen Ton eben damit, daß er ja zum Heidenapostel bestimmt, und diese göttliche Bestimmung durch die so gesegneten Erfolge auch göttlich legitimirt sei. Dieser einfach vorliegende Sinn wird noch durch Kap. 1, 5. 13. 14. unterstützt. Auch hier motivirt er ja seinen Beruf an die Römer zu schreiben dadurch, daß er für die Römer nicht weniger als für die übrigen Heidenvölker den Beruf empfangen. Zwar will nun D. Baur, gestützt auf πάντα τὰ ἔθνη V. 5., die ἔθνη von der Gesammtheit aller Völker mit Einschluß der Juden verstehen. Und daß πάντα τὰ ἔθνη auch die Juden mitbefassen kann, soll nicht bestritten werden, fraglich aber ist, ob es in irgend einer Stelle des N. T. so gebraucht werde; weder Matth. 28,

*) Allerdings von der Predigt unter den Heiden nur a potiori parte — wie Meyer zu Gal. 2, 9. bemerkt: „die in praxi eintretenden Modifikationen beruhten auf sich." Der Beruf auch für die Juden ist Apg. 9, 15. ausgesprochen. Nicht sowohl die Individuen als die Ländergebiete wurden vertheilt.

19., noch Röm. 16, 26., noch 2 Tim. 4, 17. ist dies der Fall und 15, 11. wird πάντα τὰ ἔθνη durch V. 9. ausdrücklich auf die Heiden beschränkt. Daß P. nun auch hier V. 5. in der That nur an die ἀποστολή als Heidenapostel gedacht habe, muß man schon darum voraussetzen, weil dies sowohl nach Apg. 21, 22. 22, 21. 26, 17. 18, als nach der obigen Stelle 15, 16. u. Gal. 2, 9. sein eigentlicher Beruf ist*). Ueberdies zeigt es ja, wie Neander bemerkt, V. 14. deutlich, „daß er auch nicht von fern an die Juden dachte. Was hätte ihn sonst veranlassen können zu erwähnen, daß er wie nirgends, auch in der Hauptstadt der gebildeten Welt, sich nicht schäme, das Evangelium zu verkündigen? denn in Beziehung auf die Juden machte es in dieser Hinsicht keinen so großen Unterschied, ob sie sich zu Jerusalem oder zu Rom befanden: dasselbe Hinderniß stand hier wie dort dem Glauben an das Evangelium entgegen, das Hinderniß, vermöge dessen Jesus der Gekreuzigte ihnen ein Aergerniß werden mußte." Wie sonst τὰ ἔθνη von ὁ λαός unterschieden wird, zeigt z. B. Röm. 15, 10. Apg. 26, 17.: ἐξαιρούμενός σε ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ τῶν ἐθνῶν. — Ueberdies kann auch noch hinzugefügt werden, daß die größere Zahl von Freunden des Apostels, welche Kap. 16. als Lehrer der Gemeinde erwähnt sind, und die vertrauungsvolle Stellung, welche der Apostel zu den Römern einnimmt, für einen weiteren Umfang des heidenchristlichen Theiles spricht.

So einfach und entscheidend ist nun dieser Beweis, daß ihm gegenüber die gegentheiligen Instanzen, welche neuerdings auch bei Krehl (der Brief an die Römer S. XX.), Lutterbeck (a. a. O. II. S. 90 f.), (Thiersch a. a. O. S. 166.) Eingang gefunden, als prekär erscheinen müssen, wie sie es denn auch sind. Daß unser Brief es vorwiegend mit Bestreitung judaistischer Vorurtheile zu thun habe, ist richtig, aber

*) Wie schwer es Hrn. D. Baur geworden, den von ihm gewünschten Sinn dem Texte aufzudrängen, zeigt noch deutlicher die früher von ihm gegebene Uebers.: „ich habe euch kühn geschrieben und kann daher nicht umhin, euch hier noch daran zu erinnern" — „eine Auslegung, sagt Kling, bei der sich der Verfasser über das grammatisch Mögliche hinweggesetzt hat" (Stud. u. Kritiken 1837. S. 320.).

der Abschnitt über Zweck und Veranlassung wird darthun, daß sich dieses begreifen läßt, auch ohne zu der Annahme zu nöthigen, nach welcher der Hauptbestandtheil der Gemeinde judenchristlich gewesen seyn soll. Was die Aussage des Ambrosiaster betrifft, so wird auch von Schwegler (a. a. O. I. S. 297.) als wahrscheinlich zugegeben, daß dieser Commentator des 4ten Jahrhunderts, welcher, ähnlich wie der auctor operis imperfecti in Matth., überhaupt vieles Singuläre hat, „schwerlich historische Urkunden über die ursprüngliche Beschaffenheit der römischen Gemeinde hat benutzen können." Daß vielmehr seine Angaben aus dem Texte selbst gefolgert sind, zeigen die Worte: Hi ergo ex Judaeis, ut datur intelligi, credentes Christo non accipiebant etc. — In der Frage über den Parteicharakter der römischen Kirche in der nachpaulinischen Zeit dürfte die Behauptung eines heidenchristlichen Charakters, in dem Umfange, wie Olshausen (Stud. u. Krit. 1838 S. 929), Neander, ihn annehmen, allerdings eben so wenig im Rechte seyn, als andererseits die von D. Baur vertretene Ansicht eines ausschließlich ebionitischen Charakters. Für eine judenchristliche Tendenz zu Rom sprechen mehrere Erscheinungen: die, wenn auch kurze Würksamkeit des Petrus in Rom, die Schriften des Hermas, Justin, die judenchristlichen Bischöfe, der Passaritus (Weitzel die christliche Passafeier S. 128. 164). Und zeigt nicht der Philipperbrief, wie mächtig zur Zeit der Anwesenheit des Paulus damals der eigentliche Judaismus um sich gegriffen hatte? Daß aber andererseits die Baursche Ansicht wesentlich zu beschränken, hat schon Ritschl erkannt (die altkathol. Kirche S. 181. 256. 296 f.), und namentlich haben dies die Berichte des auf den Hippolytus zurückgeführten Werkes *Φιλοσοφούμενα* dargethan. Wie man auch über die Autorschaft des Hippolytus denke, sollte auch die namentlich von Bunsen derselben gegebene Unterlage unhaltbar seyn, so erleidet doch jedenfalls die Ansicht über die Herrschaft einer ebionitischen und überhaupt einer judenchristlichen Richtung in Rom wesentliche Beschränkungen, wie dies auch D. Baur nicht hat in Abrede stellen können (s. dessen Abh. in den theol. Jahrb. 1853. S. 160).

Fragen wir nun weiter nach der Parteistellung sowohl

des ursprünglich heidnischen, als des jüdischen Theils der Gemeinde zu Pauli Zeit, so wird von D. Baur selbst zugegeben, daß gewisse Kennzeichen des extremsten Judaismus, wie das Dringen auf Beschneidung, die Verwerfung der Autorität des Paulus, sich bei ihnen nicht gefunden haben können. Doch ergiebt sich aus Kap. 15., daß mit dem heidenchristlichen Theile keine Eintracht bestand, an welchem Mißverhältniß indeß auch, wie Kap. 11. und 14. zeigt, der Hochmuth der ehemaligen Heiden seinen Antheil hatte. Ferner zeigt Kap. 14., daß eine asketisch-jüdische Richtung unter ihnen obwaltete. Was ihr Verhältniß zum Gesetz anlangt, so könnte man, wenn schon durch die vor Paulus bekehrten Männer das Evangelium in Rom verbreitet wurde (16, 7.), allerdings auch solche strengere Grundsätze voraussetzen, wie sie vor dem apostolischen Dekret (Apg. 15.) unter den palästinensischen Bekehrten fast alleinherrschend gewesen seyn mögen, aber, wie gesagt, auf solche *ζηλωταὶ τοῦ νόμου*, von denen Apg. 21, 20. spricht, deutet der Ton des Briefes nicht hin. So werden wir also an jene mildere Fraktion, welche auch Justin unterscheidet (dial. c. Tryph. c. 47.), zu denken und jene mildere dem Aposteldekret zu Grunde liegende Ansicht voraus zu setzen haben, welche das Gesetz als nationale Sitte für die Juden fortbestehen ließ, ohne es als religiöse Pflicht den Heiden aufzuerlegen*). — Judai-

*) Was aber die älteren Apostel selbst betrifft, so können wir — bei einfacher Fassung von Gal. 2, 14. — nur annehmen, daß sie auch bei den ehemaligen Juden das Festhalten am Ritualgesetz nur aus dem Standpunkte der Connivenz und nicht der Pflicht angesehen — wie Usteri zu dieser Stelle sagt: „Es handelte sich darum, ob auch die Judenchristen in ihrem Umgange mit den Heidenchristen sich der Fesseln des Nationalgesetzes erledigen dürften." Liegt dies nicht deutlich in der Frage: „wenn du als Jude in Weise der Heiden zu leben pflegst?" D. Baur hat sich auf diese entscheidende Stelle nur eingehender eingelassen in seiner Recension von Wieseler, theol. Jahrb. 1849. S. 475. Er erwählt folgende Aushülfe. Das Zusammenessen mit Heiden reducirt er auf den „familiären Umgang" — aber kann *ἐθνικῶς ζῆν* heißen „mit den Heiden umgehen?" Und wenn auch, schließt vertraulicher Umgang nicht das Mitessen, also den Bruch der Speisegesetze mit ein? — Durch den Umgang mit Heiden, heißt es weiter, seien die Unbeschnittenen gleichsam für Beschnittene erklärt worden, da derselbe sonst als verunreinigend gegolten habe — aber doch nimmermehr ein näherer Umgang

sten im strengeren Sinne, solche, welche den Heiden das Joch des Gesetzes aufnöthigten, werden wir also zur Zeit der Abfassung des Briefes in Rom noch nicht vorauszusetzen haben, wie denn überhaupt dieser Judaismus bei den hellenistischen Juden nur von Außen durch palästinensische Emissäre verbreitet worden zu seyn scheint. Sie hatten damals in Rom noch keinen Eingang, wenigstens keinen Anhang gefunden (16, 17.), wohl aber wenige Jahre später, wie der Philipperbrief zeigt, als Paulus selbst nach Rom kam (vgl. §. 2.).

Heidenchristen können allerdings schon von Anfang an der Gemeinde sich angeschlossen haben, zumal aus den Proselyten des Thores, aus den vielen Heiden, welche, von religiösem Bedürfnisse getrieben, damals — und zwar vorzugsweise in der Hauptstadt selbst — mit dem Judenthum in nähere Verbindung traten. Und zwar lassen die zahlreichen Schüler des Paulus in Rom, aus denen Aquilas und Priscilla vor ihrer Vertreibung unter Claudius bereits in Rom ansässig gewesen, der vertrauliche Ton, in welchem Paulus zur Gemeinde spricht, sowie auch auf Seiten der Gemeinde der freundliche Empfang, den er bald darauf in Rom findet (Apg. 28, 14. 15.), glauben, daß die heidnischen Bekenner vorzüglich dem paulinischen Lehrtypus sich angeschlossen. Die fünf Versammlungshäuser, welche Kap. 16. erwähnt, geben noch zu der Frage Anlaß, ob wir eine Scheidung der Gottesdienste der Juden- und der Heidenchristen annehmen

als solcher! *ζῇς* spreche das, was Petrus in diesem Einen Falle gethan, in seiner Allgemeinheit aus. Dies ist möglich, aber dann doch nur — wenn nicht an bloßen Umgang, sondern wenn an das Mitessen gedacht ist. Auch hier ist bei Ritschl eine Reduktion des Baurschen Extrems eingetreten. Auch nach ihm soll *ζῇς* nur auf den einzelnen Fall gehen; „Petrus habe aus Mangel an klarer Einsicht bei der ersten Berührung mit einer paulinisch heidenchristlichen Gemeinde über deren Christenthum sein Judenthum momentan vergessen" (S. 129). Aber wenn Paulus sein Abbrechen der Speisegemeinschaft eine *ὑπόκρισις* nennt, wird damit bei Petrus nicht ebenso wie bei Barnabas ein Handeln gegen principielle Ueberzeugung vorausgesetzt? Ritschl ist sich dieses Einwurfes bewußt geworden und meint daher, „von dem Urtheile des Paulus etwas abziehen zu müssen." So bleibt also stehen, was Wieseler (Chronologie des apost. Zeitalters S. 198.) sagt: „daß Petrus für sich selbst die Schranke des Gesetzes überwunden hat (Apg. 15, 7 f.) und nur zufolge besonderer Umstände eine andere Handlungsweise glaubt befolgen zu müssen."

sollen, da es scheinen könnte, als hätten doch die Judenchristen vielmehr sich an die Synagogen gehalten (Lutterbeck a. a. O. II. S. 91.). Hätte eine Trennung der Gottesdienste stattgefunden, so hätten wir freilich nicht bloß an mildere Judenchristen zu denken, da diese sich ja von den das apostolische Dekret beobachtenden Heidenchristen nie trennten (Ritschl S. 241.). Allein christliche Privatversammlungen, namentlich zu den Agapen, haben ja von Anfang an neben den Synagogengottesdiensten bestanden; wie überdies die Ausscheidung der Judenchristen aus dem Synagogalverbande überhaupt allmählig je nach dem Verhalten der Juden erfolgte, so mag es auch in Rom gewesen seyn: auf die Gemeinschaft beider Bestandtheile mit einander deutet doch auch Kap. 14 und 15.

Es bleibt uns nun noch übrig mit dem, was sich uns aus dem Briefe selbst über den Zustand der Gemeinde ergeben hat, dasjenige zu vergleichen, was Apg. 28. berichtet wird. Nach Baur's Vorgang hat namentlich Zeller in seiner kritischen Abhandlung über die Composition der Apostelgeschichte aus dem Widerspruche zwischen beiden Urkunden einen schlagenden Beweis für den im paulinisch apostolischen Interesse unhistorischen Charakter der Apostelgeschichte entnehmen zu können geglaubt (Theol. Jahrb. 1849. S. 579., 1850. S. 368.). Eine Rechtfertigung Baur gegenüber wurde schon von Kling (in der Abhandlung Stud. und Krit. 1837. S. 301.) versucht. Die von Zeller erhobenen Bedenken sind folgende. Wenn schon dasjenige, was von Paulus berichtet wird, der historischen Wahrscheinlichkeit entbehrt, daß er, dessen Sehnsucht nach den römischen Christen seine Reise dorthin veranlaßt hat (1, 10. 11), dennoch zuerst an die Judenschaft sich wendet, daß er, „dessen ganze Thätigkeit auf nichts anderes ausging, als die ἔθη der Juden durch den Glauben an Christus zu verdrängen," versichert haben soll, in nichts ihnen zuwider zu handeln u. s. w.: so erscheint noch viel unbegreiflicher und daher unhistorischer das Verhalten der Judenschaft. Sie sollen nichts Schlimmes über ihn erfahren haben, sie erklären sich für unbekannt mit dem Christenthum, gleich als ob gar keine christliche Gemeinde unter ihnen gewesen, und wollen erst von Paulus über diese Sekte etwas hören. Auch lassen sie

sich bereitwillig einen Tag lang von ihm unterrichten, und Etliche werden gläubig. Aus der Geschichte — so urtheilt Zeller — lassen alle diese Unwahrscheinlichkeiten sich nicht begreifen, wohl aber aus der Absicht des Verfassers, „die Christengemeinde nur darum zurückzustellen, um den Paulus als den eigentlichen Stifter der Gemeinde erscheinen zu lassen und ebenso umgekehrt, den grundsätzlichen Bruch mit dem Judenthum nach Rom zu verlegen, damit erst hier er in seine ungehemmte Würksamkeit als Heidenapostel eingeführt werde." Auf dieses Bedenken ist indeß Folgendes zu erwiedern. Zunächst ist die Darstellung unrichtig, als hätte Paulus sofort nach seiner Ankunft sogleich die jüdischen Oberen zu sich berufen — es geschah drei Tage nach seiner Ankunft. Ferner war an die Juden sich mit der Predigt zuerst zu wenden, auch für den Heidenapostel Verpflichtung, welche er auch in seinem Briefe ausspricht, nämlich in dem Ἰουδαίῳ τε πρῶτον: dem Volke der Verheißung mußte auch die Erfüllung zuerst gepredigt werden. Den ἔθη der Juden war natürlich Derjenige überzeugt nicht entgegenzuhandeln, welcher die Erfüllung ihrer Verheißungen ihnen brachte. Was aber die Unbekanntschaft der Juden mit dem Christenthum betrifft, so haben in dieser Hinsicht die Apologeten allerdings sich in nicht geringer Verlegenheit befunden. Nach Neander, Dietlein („das Urchristenthum" 1845 S. 62.), Thiersch (a. a. O. S. 178.) wäre eine solche Unbekanntschaft überhaupt nicht in den betreffenden Worten ausgesprochen. „Keinesweges, urtheilt Neander, erhellt aus den Aeußerungen der Juden, daß sie von einer in Rom bestehenden christlichen Gemeinde wenig gehört, sondern nur, daß sie sich noch wenig darum bekümmert haben, über die Beschaffenheit derselben etwas Genaueres zu erfahren. Sie wußten schon, daß diese neue Sekte überall viele Gegner finde, und darin kann mit eingeschlossen seyn, daß sie auch von Streitigkeiten, welche zu Rom darüber geführt wurden, gehört hatten." Aber wird nicht bei dieser Fassung in die Worte das Gegentheil von dem hineingelegt, was sie eigentlich aussagen? So hat man also versucht, eine damals eingetretene Entfremdung der Juden und Christen von einander darzuthun. Nach Olshausen soll die Zahl der nach dem Edikte des Claudius zu-

rückgekehrten Juden nur gering gewesen und die Christengemeinde eben in Folge jener Judenverbannung sich von den Juden zurückgezogen haben — nach Kling vielmehr die Judenschaft von den Christen, um nicht abermals in ihnen selbst gefährliche Streitigkeiten mit den Christen verwickelt zu werden. Eine solche Trennung nun auch zugegeben, wie konnten aber die jüdischen Oberen über die ihnen so verhaßte Sekte in solcher Unwissenheit seyn?: „Ist etwa, frägt Zeller, in unsrer Zeit auch nur die kleinste deutsch-katholische Gemeinde den Katholiken derselben Stadt unbekannt geblieben, und hatte nicht eine zahlreiche Christengemeinde in Rom eine ganz andre Bedeutung für das Judenthum als alle deutsch-katholischen Vereine zusammen für den heutigen Katholicismus?" Von Bleek (Beiträge S. 55.) wird daher zu der neuen Auskunft gegriffen, daß die Gemeinde noch nicht förmlich constituirt gewesen. Allein, wenn es in Rom fünf Versammlungshäuser gab — je zahlreicher aber die Hausgemeinden, desto unentbehrlicher ein Einheitsband (Rothe, Anfänge der christlichen Kirche S. 200.) — wenn die Landung des Paulus sogleich von Puteoli aus an die römische Gemeinde berichtet, und von dieser Abgeordnete zum Empfange desselben abgesandt wurden — ? Auch diese Auskunft befriedigt also nicht. Auch die lange Exposition bei M. Baumgarten („die Apostelgeschichte" 1852. II. 2.) über die betreffende Stelle der Apostelgeschichte schließt S. 497. nur mit der stumpfen Bemerkung: „Man hat sich gewundert, daß die Juden in Rom nicht mehr und nicht bestimmter von der römischen Gemeinde sprechen und die Kritik hat darin einen nicht geringen Halt ihrer Zweifel zu finden vermeint. Allein muß man nicht in dieser Aeußerung über die Christensekte ein deutliches Zeichen erkennen, daß sie in der Nähe eine Kunde von den Gläubigen empfangen haben?.. Wenn wir nun hinzunehmen, daß die römische Gemeinde überwiegend aus Heiden bestand, so wüßte ich nicht, was die Juden von der römischen Gemeinde noch Besonderes hätten bemerken sollen." So ist denn, wie es scheint, so lange die Aeußerung der Juden als rückhaltslos angesehen wird, eine Rechtfertigung ihres historischen Charakters nicht wohl möglich. Aber was liegt näher als — wie es von Schneckenburger, Meyer, Philippi

geschehen ist — in den Worten den Ausdruck einer diplomatischen, „behördenmäßigen“ Vorsicht zu sehen, welche den unter den Juden berüchtigten Apostel, der jetzt eben mit einer Apologie vor den Kaiser zu treten im Begriff steht, durch die eigene scheinbare Unbefangenheit zu einer desto unbefangneren Erklärung über die christliche Sache veranlassen möchte. Liegt nicht ein ähnlicher Fall bei Justin vor, der in seinem Gespräch mit Tryphon sowohl die Person, als die Schriften des Paulus völlig ignorirt, um sich ein desto willigeres Gehör bei den Juden zu verschaffen? Kaum ist es nöthig, die Philippi'sche Auskunft hinzuzunehmen, daß zu dieser Vorsicht die Nachwürkung des Verbannungsediktes unter Claudius noch beigetragen habe. Was ist es, das Zeller dieser Lösung der Schwierigkeit entgegenzusetzen hat? Nur dies (a. a. O. S. 573.): „den Schein der Unbefangenheit sich zu geben, hatte ja für die Juden kein besonderes Interesse, und wenn auch, so war für diesen Zweck jene Lüge gar nicht nöthig. Es hätte ja vollkommen genügt, dem Paulus zu erklären“ u. s. w. Allein durch den Nachweis, daß die Judenhäupter auch auf ehrlichem und geradem Wege zum Ziel hätten gelangen können, wird man doch nicht einen Bericht entkräften zu können meinen, nach welchem sie den ungeraden der behördenmäßigen Diplomatie vorgezogen haben? Wäre denn etwa der gerade Weg ihrem Charakter entsprechender gewesen, als der krumme? „Unhistorisch — behauptet Schneckenburger mit Recht (S. 87.) — müßte es nur scheinen, wenn der Verf. selbst zeigte, von einer römischen Christengemeinde nichts zu wissen. Dies ist aber nicht der Fall, er setzt das Bestehen einer solchen als bekannt voraus.“ Er erzähle ja nämlich, wie sogleich Brüder aus Rom dem Paulus entgegengekommen seien (Apg. 28, 15).

§. 2.

Zweck, Oekonomie, Inhalt.

Der dogmatischen Auslegung der früheren Zeit, welcher das Interesse fern lag, nach näheren historischen Zwecken zu fragen, fiel meistens Zweck und argumentum biblischer Schriften unmittelbar zusammen; in dem, was der göttliche Geist den Verfasser schreiben ließ, lag auch der Zweck für die Christenheit aller Zeiten (so noch hier Limborch). Seit die Aus-

legung vom historischen Standpunkte ausging, suchte sie aus der Vergleichung des Inhaltes mit der historischen Situation, aus welcher die Schriften hervorgegangen, den nächsten Zweck für die damaligen Leser zu erkennen, wiewohl Einige auch — die äußere Veranlassung an die Stelle der innern setzend — bei zufälligen Ursachen stehen bleiben: die gute Gelegenheit nach Rom durch Abreise der korinthischen Diakonissin Phöbe, der Anblick des adriatischen Meers von der Hochküste Illyriens und die dadurch erweckte Sehnsucht nach Rom (D. Paulus)! — Auf den nächsten Zweck macht schon Melanchthon in der Vorrede seines Commentars einen Schluß: „Es läßt sich ansehen, als habe Paulus aus dieser Ursach diese Epistel geschrieben, daß die Juden sich zueigneten die Erlösung und das ewige Leben durch ihre eigne Gerechtigkeit aus dem Gesetze erzwungen, wiederum daß die Heiden darauf drungen, die Juden wären derhalben verstoßen, daß sie Christum nicht hätten angenommen." In den Streitigkeiten von Juden- und Heidenchristen über die gegenseitigen Prärogativen finden du Pin, Hug, Bertholdt u. a. den Zweck des Briefes, wobei aber freilich nur auf Kapp. 14. 15 und nicht auf den dogmatischen Theil Rücksicht genommen wird. Nach Bullinger, Bucer, ist Bestreitung der Judaisten der nächste Zweck. Weil in dem Briefe immer nur Judenthum und Christenthum entgegengestellt werde, so hatte schon Theodoret einen polemischen Nebenzweck für die Juden angenommen, Pellican einen prophylaktischen Zweck gegen ihren Einfluß, und Eichhorn glaubte schließen zu dürfen, der Brief solle der Gemeinde gegen das gerade damals mächtig sich erhebende Judenthum Waffen in die Hand geben: aber dieser Zweck müßte doch erwähnt seyn, auch sieht man, daß der Verfasser mit den Empfängern des Briefes immer direkt verhandelt, dazu ist auch der polemische Theil nur die Ausführung des Thema Kap. 1, 16. Dieser Hypothese kommt die von Dietlein („das Urchristenthum" S. 59. 63.) nahe, an die Christengemeinde sei zwar der Brief adressirt, aber auf die römischen Juden, an die sich ja P. auch gleich bei seiner Ankunft wendet, habe er als Mitleser gerechnet (!). Von mir selbst wurde in den früheren Auflagen des Commentars zuerst wieder auf die Ansicht der Alten zurückge-

lenkt, und die ganz allgemeine Absicht angenommen, zu zeigen, daß nur das Christenthum den allgemeinen Bedürfnissen der Menschheit genüge. Diese Ansicht der Sache ist seitdem die herrschende geworden, vgl. Olshausen, Rückert, Reiche, Köllner, de Wette u. v. a., zuletzt Philippi. Nur polemische Seitenblicke auf judenchristliche Irrthümer wurden dabei, namentlich von Reiche, auch Philippi, angenommen, während dagegen von de Wette (4 A.) selbst diese in bestimmte Abrede gestellt werden. — Eine neue Ansicht über die Oekonomie und damit auch über den Zweck des Briefes eröffnete der jüngst verstorbene Tübinger Schmid (Tübinger Weihnachtsprogramm 1834). Recedendum, urtheilte er, a communi plerisque hujus aetatis sententia ad judaizantes Christianos pertinere nostram epistolam negantibus. Was Kap. 16, 17. von den jüdischen Irrlehrern, die, wenn auch von der Gemeinde getrennt, doch in Rom anwesend zu denken, gesagt werde, deute darauf hin, daß der ganze Brief theils mildere, theils strengere Judaisten, vielleicht auch die der Christengemeinde neidischen Juden im Auge habe. An diese Andeutung schloß Baur sich an, als er seine neue Ansicht über Oekonomie und Zweck des Briefes zuerst mittheilte. Das Thema des Briefes soll nicht in dem dogmatischen Haupttheile, sondern in Kapp. 9—11. zu suchen seyn. Die immer zunehmende Zahl der von Paulus aufgenommenen Heidenchristen soll die Ansprüche der Judaisten bis dahin gesteigert haben, daß selbst die Aufnahme von Heiden unter Bedingung der Beschneidung ihnen nicht mehr zulässig geschienen, daß sie überhaupt die Aufnahme von Heiden, so lange Israel noch nicht bekehrt, als Beeinträchtigung angesehen. Diesem konkreten Gegenstande diene die vorhergehende dogmatische Abhandlung zur Vorbereitung, wie der Apostel überhaupt pflege, empirische Verhältnisse sofort unter den höchsten und allgemeinsten Gesichtspunkt zu stellen. Außerhalb der Schule hat diese Ansicht von der Oekonomie des Briefes, nach welcher das Thema vielmehr in dem zweiten Theile desselben liegen soll, nur bei Lutterbeck am angeführten Orte, S. 97, eine wiewohl modificirte Zustimmung gefunden — entschiedener noch bei Thiersch a. a. O. S. 167. Wir theilen seine Worte mit: „Ebenso deutlich wie diese Hauptgedanken des

ersten Theiles, sind die des zweiten auf die Stimmung der Gläubigen aus Israel berechnet. Wenn diese sich auch über die Früchte des Evangeliums unter den Heiden freuen konnten, so machte doch der Schmerz über die traurige Rückwürkung der Heidenbekehrung auf Israel sich mehr bei ihnen geltend. Ihr ganzes Volk erleuchtet zu sehen, war ja ihr heiligstes Anliegen. Aber mit jedem Fortschritt der Würksamkeit des Heidenapostels wuchs die Entfremdung der Juden gegen die christliche Sache und die Wahrscheinlichkeit ihrer Bekehrung nahm ab. Jene alte Anklage gegen Christus und gegen Stephanus schien durch jeden Schritt des Paulus neue Bestätigung zu erhalten. Das Evangelium Christi war also würklich ein Widerspruch gegen das Gesetz und die Hoffnungen der Väter. Darf der Messias so verkündigt werden, daß das Volk des Messias ihn verkennen und Anstoß an ihm nehmen muß? Darf man, um Heiden zu bekehren, Israel in seinen heiligsten Gefühlen verletzen, darf man, um jene desto rascher selig zu machen, Israel zurückstoßen, und vielleicht für ewige Zeiten aufopfern? Diesen Empfindungen gegenüber, die man ebenso natürlich als achtungswürdig finden wird, sich zu rechtfertigen, war keine leichte Sache für Paulus."

Aber schon innerhalb der Schule selbst hat diese neue Ansicht nicht überall Beistimmung gefunden, vgl. Schwegler a. a. O. I. S. 289, Zeller, theol. Jahrb. 1844. S. 584., Köstlin, Jenaer Litteratur-Zeitung 1846. in der Recension von Baurs „Paulus". „Baur, heißt es bei dem Erstgenannten, hat die Abzweckung des Briefes wohl etwas zu eng gefaßt, wenn er zunächst nur eine Apologie der paulinischen Missionsthätigkeit darin findet: der erste Theil des Briefes wäre dann doch ein etwas unverhältnißmäßiger Aufwand von Mitteln. Richtiger ist es vielleicht, die Tendenz des Schreibens etwas allgemeiner zu fassen als Apologie des paulinischen Christenthums überhaupt, als systematische Streitschrift gegen das Judenthum." Bemerkt man, wie bis zum Schluß des 8. Kap. hin der Inhalt nur Ausführung von Kap. 1, 16. ist, so kann es wohl nicht zweifelhaft seyn, daß in diesem Verse, wie auch Köstlin zugiebt, das Thema des Briefes liege. Wenn der apologetisch-historische Theil, Kapp.

9—11., früher von mir als historisches corollarium bezeichnet wurde, so bin ich dazu durch den Uebergang Kap. 9. bestimmt worden, welcher allerdings den Eindruck einer zufälligen Anknüpfung macht. Doch möchte ich jetzt die Frage, welche Huther aufwirft: („Zweck und Inhalt der 12 ersten Kapitel des Römer Briefes 1846"): „Sollte es nicht von Anfang in der Intention des Apostels gelegen haben, nachdem er die Gnade Gottes in Christo dargelegt, auf das Verhältniß von Juden und Heiden zu derselben weiter einzugehen?" nicht mehr verneinen. Daß der Uebergang durch einen Ausbruch der Empfindung vermittelt wird, möchte nicht dagegen sprechen. Dann ordnete sich auch dieser Abschnitt bestimmter dem vorangestellten Thema 1, 16. unter — wie Philippi treffend beide Theile verknüpft: „Nicht nur Judenthum und Heidenthum in sich aufzuheben, sondern auch Judenwelt und Heidenwelt in sich aufzuheben ist die Bestimmung des Christenthums;" während das erstere der dogmatische Abschnitt erweist, so thut das letztere der historisch-apologetische dar. — Dagegen ist die von Baur den Judenchristen beigelegte Prätension, daß die Predigt an die Heiden überhaupt bis zum Eingange Israels verstummen müsse, eine solche, die nicht zugegeben werden kann: was Olshausen (Stud. und Krit. 1838 S. 933.) dagegen sagt, erscheint vollkommen richtig. Wo wäre jemals, auch nur von dem eingefleischtesten Juden, dem Heiden, der sich beschneiden lassen wollte, der Anschluß an die jüdische Synagoge verweigert worden? Auch die Clementinischen Homilien, die sonst für alles herhalten müssen, kennen jenen Widerspruch nicht. „Man war, sagt D. Baur (über den Episkopat S. 127.), damals darüber hinweggekommen, da man die Bekehrung der Juden ebensowenig erzwingen, als die der Heiden hindern konnte." Und diese Einsicht wäre so schwierig gewesen, daß man sich nur allmählich zu ihr hätte erheben können? Und dieses Extrem aller jüdischen Schroffheit sollte sich bei solchen Judenchristen gefunden haben, denen Baur selbst das Zeugniß giebt, daß sie einer milderen Fraktion des Judenthums angehörten?

Haben wir nun aber jedwede polemische Tendenz des Briefes zu läugnen? ist die Absicht des Apostels lediglich gewesen, vor seiner Ankunft in Rom der Gemeinde sein Evange-

lium im Zusammenhange vorzutragen? Diese von mir früher vertretene Ansicht vermag ich auch in der empfehlenderen Form, welche ihr Philippi gegeben, nicht mehr ganz für die richtige zu halten. Es erscheint mir als wahr, worauf Baur („Paulus" S. 338) hinweist: „man vergesse nicht, daß in jener Zeit Alles in einem erst werdenden, in steter, rascher Entwicklung begriffenen Zustande war: man lebte noch ganz in der lebendigen Mitte der sich gestaltenden Verhältnisse, wurde durch die Macht der Ereignisse selbst von Schritt zu Schritt weiter geführt, und konnte sich eben daher noch nicht in der Lage sehen, mit ruhiger Reflexion ohne einen besondern äußern Impuls nur für den Zweck einer rein objektiven Darstellung den Inbegriff der Wahrheiten des Evangeliums zusammenzufassen." Auch wenn wir die gesammte Gemeinde als heidenchristlich anzusehen hätten, würde eine absichtliche Polemik gegen die Ausschreitungen des Judaismus nicht befremdend seyn. „Geht es doch selbst dem modernen Schriftsteller, der weniger mit der ganzen Persönlichkeit arbeitet, so, daß — ganz ohne unmittelbare Veranlassung, die Selbstverwahrung nach der Seite hin, wo er mit Angriffen am meisten zu kämpfen hat, als Grundton durch alle seine Werke klingt," bemerkt Dietlein sehr richtig. Wer an einem Abhange geht, tritt unwillkührlich mit dem Fuße kräftiger auf, wo er sich auf der tieferen Seite befindet. „War nicht die ganze Thätigkeit des Paulus, das was er sein *εὐαγγέλιον* nennt, ganz in die Form eines steten Kampfes mit den jüdischen Anfechtungen gegossen?" — Lag nicht überdies im vorliegenden Falle in dem Zustande der römischen Kirche, bestimmte Veranlassung zu antijüdischer Polemik? — hier, wo er nicht nur in der Gemeinde, an die er schreibt, stark befangene Judenchristen weiß (K. 14.), sondern auch, nach 16, 17., wegen der überall sich eindrängenden Judaisten für die nächste Zukunft die ernstesten Besorgnisse hegt, und zwar Besorgnisse, welche sich drei Jahre darauf, als der Apostel nach Rom kommt, nur zu sehr rechtfertigen. Nicht mehr als zwei Judenchristen vermag er damals zu bezeichnen, welche mit ihm arbeiteten (Kol. 4, 11.), dagegen viele sind, welche ihm im Kerker noch Schmerz zu bereiten und die Verfolgung der Juden gegen ihn zu erregen suchen (Phil. 1, 16.). Wie kön-

nen wir überhaupt, wenn wir seine übrigen Briefe vergleichen, seine Seele anders als beständig von diesen Gefahren, die dem reinen Evangelium von Seiten der Judaisten den Untergang drohen, erfüllt denken? Und so müssen wir denn sagen: wenn er das Heil des Evangeliums — mit alleiniger Ausnahme von K. 1. — nur in gegensätzlicher Beziehung zum Judenthum entwickelt, wenn er dann K. 9—11, unter Betheurung seiner Liebe zu Israel, die Aussicht auf die einstige Aufnahme auch der Juden eröffnet, so ist dies mit der bestimmten Absicht geschehen, theils den in der Gemeinde vorhandenen judenchristlichen Tendenzen Schranken zu setzen, theils der in nächster Zukunft drohenden Irreleitung von den Judaisten vorzubeugen. Daß er sich bei dem judenchristlichen Theile der Gemeinde nicht durchaus einer zutrauungsvollen Gesinnung versichert hielt, läßt sich auch aus mehrfachen Wendungen deutlich wahrnehmen: „Deutlich schimmert durch das ganze Sendschreiben das Bestreben durch, jeden Verdacht einer feindseligen Gesinnung gegen Israel, als deren er so oft angeklagt wurde, von sich abzuweisen. Behutsame Wendungen in der Beweisführung — solche indeß, welche den Grundsätzen des Evangeliums nichts vergeben — wechseln mit ausdrücklichen Betheuerungen der Liebe zu den Stammgenossen, und der Anhänglichkeit an ihre Ueberlieferung.“ (Reuß Geschichte der heiligen Schriften, 2 A. 1853. S. 93.).

Einiger Digressionen ungeachtet geht doch ein strenger Gedankengang durch den gesammten Inhalt. Nachdem er 1,16. 17. ausgesprochen hat, welches diejenige Wahrheit ist, um deretwillen die σωτηρία nur durch das Evangelium zu erlangen sei, entwickelt K. 1., mit γάρ anknüpfend, warum die Heiden desselben bedürfen, K. 2—3, 20., warum auch die Juden dessen nicht entbehren können. K. 3, 21. lüftet den Vorhang von dem neuen Wege zur Rechtfertigung des Menschen vor Gott, und nachdem K. 4. dargethan, daß dieser Weg schon im Alten Testamente angedeutet worden, erhält K. 5. diese Gedankenreihe den Abschluß durch die Ausführung, wie selige Menschen nunmehr die Christen für Zeit und Ewigkeit geworden. Ja, wie in Christo ihnen noch mehr wiedergeschenkt sei, als sie in Adam verloren haben. Indem nunmehr der Apostel K. 6. eine prak-

tische Wendung nimmt, zeigt er, wie aus diesem Glauben sich naturgemäß ein auf die Heiligung gerichtetes Leben entwickeln müsse, und zwar ein solches, wie es nach K. 7, 1—6. aus dem gesetzlichen Zustande heraus sich nicht hätte gestalten können. Die Unfähigkeit des Gesetzes zu einer solchen Würkung schildert K. 7, 7—25. So kehrt denn der Apostel K. 8. zu K. 5. zurück mit einem neuen Momente der heilskräftigen Würkungen des Evangeliums. Dasselbe vermag den Geist zu einem höhern Leben zu erwecken und schließlich auch den Leib (8, 11). Der Gottesgeist, den es mittheilt, ist der Geist der Kindschaft und daher ein Unterpfand, daß auch die Rechte und die Herrlichkeit der Kindschaft dem Gläubigen einst werden zu Theil werden. Alle Widerwärtigkeiten der Zeit sind kein Beweis dagegen, denn das Heil der Gläubigen steht auf ewige Weise in Gottes Rathschluß begründet (K. 8, 14—39.). Zwar ist Israel dem größten Theile nach bis jetzt noch von diesem Heile ausgeschlossen aber nach göttlichem Verhängniß und durch eigene Schuld (K. 9. 10.). Die Gläubigen haben schon jetzt Antheil am Reiche erhalten, und auch das Volk im Ganzen wird einst aufgenommen werden, wenn die Fülle der Heiden wird eingegangen seyn (K. 11.).

§. 3.

Ort und Zeit.

Bei keinem andern Briefe des N. T. findet hierüber solche Gewißheit statt. Nach K. 15, 25 ff. hatte Paulus eben in Achaja und Macedonien eine Collekte für die Jerusalemische Gemeinde vollendet und stand im Begriff nach Jerusalem zu reisen. 1 Cor. 16, 4. spricht er dieselbe Absicht aus, sobald die Collekte vollendet seyn wird. 2 Cor. 9. steht die Vollendung der Sammlung nahe bevor. Der erste Brief war in Ephesus, der 2te bald nachdem er es verlassen, geschrieben. Von dort beabsichtigte er (Apg. 19, 21.) durch Macedonien und Achaja nach Jerusalem zu reisen, und damit, wie er es auch hier K. 15, 28. ausspricht, seine Würksamkeit im Orient zu beschließen und sich nach Rom zu begeben. Demzufolge muß unser Brief in einer Stadt Achaja's geschrieben seyn. Nun sehen wir aus Apg. 20, 3., daß er sich zu der palästinensischen Reise in Ko-

rinth einschiffte. So muß also der Brief gegen Ende jener drei Wintermonate, die er sich in Korinth hatte aufhalten wollen (1 Kor. 16, 6.), abgefaßt seyn. Für Korinth spricht nun auch ferner die Erwähnung des Cajus als Wirth des Apostels (16, 23.), welcher der 1 Kor. 1, 14. genannte ist, und die Empfehlung der Diakonissin Phöbe aus Kenchreä, der östlichen Hafenstadt von Korinth (16, 1.), der vermuthlichen Ueberbringerin des Briefes, vielleicht auch die Erwähnung des Erast, wenn derselbe mit dem Apg. 19, 22. und 2 Tim. 4, 19. erwähnten identisch seyn sollte. So fällt also der Brief nach der jetzt fast einstimmigen Chronologie in das Jahr 58., in dieses Jahr des Wendepunktes im Missionsleben des Apostels, wo er seine Thätigkeit im Orient zu beschließen und dem Occident zuzuwenden gedachte.

§. 4.

Die Spracheigenthümlichkeit.

Der Gebrauch der griechischen Sprache in einem Briefe an Römer kann auf den ersten Augenblick befremden. Abälard, Salmero u. a. meinten, er müsse von Paulus lateinisch geschrieben seyn, a Lapide: es müsse wenigstens an die Römer ein lateinisches Exemplar geschickt seyn. Aber seit Griechen in Rom den Unterricht übernahmen, seit der Zeit der Gracchen, schwindet die alte Verachtung dieses Volkes; bald lernen alle Kinder das Griechische in den römischen Schulen, selbst vor dem Latein, römische Schriftsteller schreiben lateinisch, unter den Kaisern ist es nicht nur Conversations- sondern auch Geschäftssprache (Bernhardy Grundriß der römischen Litteratur 2 A. 1850. S. 52. 78.). Daher auch christliche Schriftsteller Ignatius, Dionys von Korinth, Irenäus, griechisch an die römischen Christen schreiben, und der römische Clemens griechisch an die Korinther (Credner Einleitung II. 1. S. 383). Die Verbreitung auch in den geringeren Ständen beweisen die Grabinschriften der römischen Columbarien, welche fast sämmtlich griechisch sind, auch wohl lateinisch mit griechischen Buchstaben. Bei den Judenchristen der Gemeinde als Hellenisten ist die Bekanntschaft mit dem Griechischen, der lingua franca der alten

Welt von selbst vorauszusetzen. Alte jüdische Grabmäler in Rom haben nur griechische Inschriften (Aringhi Roma subterranea I. S. 397). Kurz wir haben in dem Rom der Kaiserzeit ein Verhältniß des Griechischen zum Lateinischen vorauszusetzen, wie gegenwärtig das des Französischen zum Deutschen im Elsaß. Tacitus de Oratoribus c. 29: nunc natus infans delegatur Graeculae ancillae. Martial Epigr. I. XIV. ep. 56: rusticus es? nescis quid Graeco nomine dicar? Spuma vocor nitri. Graecus es? *ἀφρόνιτρον*. Juvenal von den römischen Frauen Sat. VI. 184—190: se non putat ulla formosam, ni quae de Tusca Graecula facta est. Hoc sermone pavent, hoc iram, gaudia, curas, hoc cuncta effundunt animi secreta.

Die allgemeine Sprachcharakteristik des Paulus ist nicht dieses Ortes; es bleibt indeß, da ältere Hülfsmittel, wie die Schriften von Karl Ludwig Bauer, nicht mehr genügen, in dieser Hinsicht nocheine Lücke in der neutestamentl. Philologie auszufüllen. Nur die Eigenthümlichkeiten des Styls des Ap., welche gerade in unserem Briefe so stark ausgeprägt erscheinen, sind mit einigen Zügen zu charakterisiren. Kraft, Fülle und Feuer sind die Charismen des Geistes des Apostels, und diese spiegeln sich vorzugsweise in seinem Style ab. Folgende zwei Aussprüche des christlichen Alterthums treten dem Leser unsers Briefes immer wieder vor die Seele. Hieronymus ep. 48 ad Pammachiam c. 13. (ed. Vall. I): Paulum proferam, quem, quotiescunque lego, videor mihi non verba audire sed tonitrua. Videntur quidem verba simplicia, et quasi innocentis hominis ac rusticani et qui nec facere nec declinare noverit insidias, sed quocunque respexeris, fulmina sunt. Haeret in causa; capit omne, quod tetigerit; tergum vertit, ut superet; fugam simulat, ut occidat. Chrysost. de sacerdotio I, 4, 7: *ὥσπερ γὰρ τεῖχος ἐξ ἀδάμαντος κατασκευασθὲν, οὕτω τὰς πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ἐκκλησίας τὰ τούτου τειχίζει γράμματα· καὶ καθάπερ τις ἀριστεύς γενναιότατος ἕστηκε καὶ νῦν μέσος, αἰχμαλωτίζων πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ καὶ καθαιρῶν λογισμοὺς καὶ πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ.* Als Meister in dem *λόγος ἀναντοπόδεικτος*, d. i. der Beredtsamkeit, die nur

durch das πάθος würken will, wird Paulus auch in einem Fragment des heidnischen Kunstrichters Longin genannt, doch in einer kritisch verdächtigen Stelle (Hug Einl. ins N. T. II. S. 334.)

Jenen rednerischen Vorzügen stehen indeß Mängel zur Seite, namentlich die allzugroße Prägnanz und Concision des Ausdrucks und die allzugroße Sorglosigkeit der Satzbildung, aus welcher die zahlreichen Anakoluthe entspringen. Dies führt auf die für den dogmatischen Gebrauch wichtige hermeneutische Frage, ob durch jene formellen Eigenschaften auch der Klarheit und Sicherheit des Gedankens Eintrag gethan werde. Von keinem Ausleger sind in dieser Hinsicht schroffere Anklagen gegen den Apostel ausgesprochen worden als von Rückert, vgl. „die christliche Philosophie" II. S. 401. und die Einleitung zur ersten Ausgabe seines Commentars. So findet Rückert z. B., daß in dem Abschnitte Röm. 5, 15—19.: „der Apostel in 5 langen Versen so gut wie gar nicht vorwärts rückt," daß er, „weil es ihm an rechter Klarheit über seinen Gegenstand gebricht, seine Sätze immer von Neuem dreht und wendet, bis er endlich am Ziele zu seyn meint;" bei dem Terminus πνευματικὸς K. 7, 14. stellt es jener Ausleger in Frage, „ob Paulus selbst einen recht klaren Begriff gehabt, indem er dieses Prädikat gebrauchte." — Wohl haben Stylmängel dieser Art in der Regel in Gedankenunklarheit des Autors ihren Grund, doch nicht nothwendig, am wenigsten bei intuitiven und zugleich feurigen Individualitäten. Wo eine reiche Intuition mehr anschauend denkt, können sich in der diskursiven Zerlegung des Auslegers ihre Anschauungen rechtfertigen, auch wenn, wie bei Johannes, die klare und zusammenhängende Darlegung dem Verfasser abgeht. Auch das Denken des Paulus ist ein intuitives, dem indeß zugleich jener in der rabbinischen Bildung noch geschärfte Scharfsinn zur Seite geht — bis zu einem Grade, wo er in Spitzsinn umzuschlagen scheinen könnte. Daher werden wir, wo in seinem Schreiben die begriffliche Durchsichtigkeit vermißt wird, den Grund vielmehr theils in der Ueberfülle der ihm zuströmenden Anschauungen, theils in der Ungeduld seiner Lebendigkeit zu suchen haben. Immer aber wird man, wo nur dem Orakelsprüche redenden μάντις der rechte, mit Scharf-

wie mit Tiefsinn gleich begabte προφήτης zur Seite tritt, wenn auch über Schwierigkeit, doch nicht über Unklarheit des Autors zu klagen haben. Wenn daher von Fritzsche an Rückert die schnöde Zurechtweisung ertheilt wird: qui hic quoque suas mentis tenebras rectius accusavisset quam Paulum, virum acutissimum et subtilissimum, perturbate dixisse contendit, so ist dieser Vorwurf zwar nicht ganz ungegründet, nur daß von dem dünkelhaften Censor andererseits die jüdische Beschränktheit der paulinischen Gedanken mit vornehmem Mitleid entschuldigt zu werden pflegt, wo dieses Mitleid mehr dem eignen Mangel an Tiefsinn zu Gute gekommen wäre.

Kein Schriftsteller neuerer Zeit steht in jenen Vorzügen wie den damit verbundenen Mängeln dem Apostel so nahe als Hamann, der Magus des Nordens. Bei beiden Männern eine Fülle der Intuition, bei welcher der Ausdruck nur dadurch dunkel wird, daß eine Mannichfaltigkeit von Beziehungen und Seiten der Betrachtungen gleichsam zusammenwachsen, von denen dem Ausleger meist nur die eine oder die andere sich aufschließt. Von Paulus vergleiche man namentlich Röm. 6, 3—8. 8, 1—4. 2 Kor. 3, 17. 18. Aus Hamann ist von mir ein treffendes Beispiel beigebracht worden in der 2ten A. meines: „das A. T. im Neuen" S. 32.

Wir haben hiemit die Unvollkommenheit des Ausdrucks zugegeben. Hiegegen ist nun neuerer Zeit von einer Seite, woher man ihn nicht erwartete, Einspruch erhoben worden, von Rothe: „Neuer Versuch einer Auslegung der paulinischen Stelle Röm. 5, 12—21." Nach ihm soll die anscheinende stylistische Regellosigkeit „gerade nur aus der Schärfe der Gedanken, aus der wohlüberlegten Feinheit der schriftstellerischen Intention und aus der Präcision des Ausdrucks entspringen, die immer, je bewußtvoller sie ist, desto leichter zur Concision wird." Es soll „die schriftstellerische Ehre des Apostels" seyn, welche zu dieser hermeneutischen Voraussetzung nöthige: mithin jetzt im Interesse der schriftstellerischen Ehre des Apostels dieselbe Behauptung, welche früher im Interesse der Inspiration vernommen wurde. Sunt alicubi, sagt Bucer S. 40, ut videtur carni, anantapodota, sunt hyperbata, pleonasmi et alia, quae inter vitia orationis numerantur.. at expendas diligenter,

quo in loco, qua ratione admissa ea sint, et procul dubio dices, meras virtutes esse. Aller bisherigen Auffassung entgegen soll z. B. der mit ὥσπερ K. 5, 12. beginnende Vordersatz „nicht aus bloßer Nachlässigkeit, sondern nach bestimmter Absichtlichkeit" des Nachsatzes ermangeln. Wir sehen nicht ein, wie diese Ehrenrettung des Apostels vor dem eigenen Bekenntniß desselben 1 Kor. 2, 1., 2 Kor. 11, 6. bestehen kann. Vielmehr müssen wir eben diese Mangelhaftigkeit zu dem Knechtscharakter der gesammten Offenbarung rechnen und mit Calvin sprechen (zu Röm. 5, 15.): quin potius singulari Dei providentia factum est, ut sub contemptibili verborum humilitate altissima haec mysteria nobis traderentur, ut non humanae eloquentiae potentia sed sola spiritus efficacia niteretur nostra fides.

§. 5.

Theologischer Werth.

Von der im Römer- und Galaterbrief entwickelten Grundwahrheit ging die Reformation in ihrem Gegensatze gegen den in die christliche Kirche eingedrungenen Judaismus aus. Die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben wurde so das dogmatische Centrum. Daher die Bedeutung, welche unser Brief namentlich in der protestantischen Kirche erhalten. Die Vorlesung gerade über diesen Brief war Melanchthon die theuerste, fast ununterbrochen wiederholte er dieselbe, und wie einst Demosthenes den Thucydides, hat er diesen Brief zweimal mit eigner Hand abgeschrieben, um ihn desto tiefer seinem Gedächtniß einzuprägen (Strobel Litteraturgeschichte der loci Melanchthons S. 13.). Da er hier die Hauptartikel des christlichen Glaubens entwickelt fand, so gründete sich auf den Brief an die Römer die erste Glaubenslehre der neuen Kirche, Melanchthons loci communes 1521. Seitdem wurde der Brief als ein Compendium der biblischen Dogmatik betrachtet, unter welchem Gesichtspunkte auch Olshausen räth, das exegetische Studium damit zu beginnen. Eher möchte man indeß, wenn man den Gedankengang von K. 1—11. verfolgt, eine christliche Philosophie der Weltgeschichte darin niedergelegt finden, vgl. Baur „Paulus" S. 657.

§. 6.

Authentie und Integrität.

Außer dem Engländer Evanson (1782) hat neuerdings nur noch Bruno Bauer die Aechtheit sämmtlicher paulinischen Briefe, also auch des an die Römer, zu bestreiten unternommen — „eine Paradoxie, welche dem geheimen Wunsch entsprossen zu seyn scheint, den Ruhm der allerradikalsten Kritik um jeden Preis davon zu tragen" (Zeller theol. Jahrb. 1852. S. 149.). Dagegen ist von Baur die Aechtheit des 15. und 16. Kapitels, (s. „Paulus" S. 406. 413. und den Nachtrag theol. Jahrb. 1849. S. 493.), aber mit Gründen in Anspruch genommen, welche das Vorurtheil so deutlich verrathen, daß zu ihrer Widerlegung es hier ausreichen mag auf das oben S. 5. Angeführte und auf Kling, Dietlein und Neander (Pflanzung 4 A. S. 452.) — über Einzelnes bei Erklärung dieser Kapitel zu verweisen. Verbreiteter ist der Zweifel an der Aechtheit des Schlusses K. 16, 24—27. (Heumann, Semler, Eichhorn). Eine ausführliche und scharfsinnige Rechtfertigung ist von Fritzsche in den prolegomena gegeben worden.

§. 7.

Ausleger.

I. Die Kirchenväter. Ihre Auslegung ist überwiegend nicht die historische, sondern die dogmatische. Origenes († 253): Comm. in ep. ad Rom. ed. de la Rue Tom. IV. Nur noch in der oft willkührlichen und verstümmelnden lateinischen Uebersetzung von Rufin vorhanden. Auch durch die lateinische verunstaltende Hülle blickt noch der tiefe Geist des Mannes, und aller seltsamen Einfälle und exegetischen Gewaltstreiche ungeachtet giebt sich der feine Denker zu erkennen. — Chrysostomus († 407): Homiliae XXXII in ep. ad Rom. ed. Montfaucon T. IX. Mit Innigkeit und Scharfsinn weiß er sich in den Geist seines Autors zu versetzen und Satz für Satz auch aus dem anscheinend Zufälligen manches charakteristische Moment herauszuheben. — Theodoret († 457) ed. Nösselt T. III. Ge-

sunder exegetischer Takt, doch ohne tieferes Eindringen. Manche treffende Bemerkungen bei dem Vertreter streng historischer Auslegung Theod. Mops. in den von Fried. Fritzsche gesammelten Fragmenten: Theod. Mops. in N. T. comm. 1847. — Ergiebige Fundgruben sind die Catenen von Theophylakt (im 11ten Jahrh.) und Oekumenius (im 10ten Jahrh.), die letzteren namenlich durch geistvolle Erklärungen von Photius und Severus, einem Antiochener des 6ten Jahrh. — Hierzu kommen die kurzen griechischen Scholien der Moskauschen codices bei Matthäi in dessen größerer Ausgabe des N. T., Riga 1782. und Cramer Catenae in ep. Pauli ad Rom. Ox. 1841. — Aus der lateinischen Kirche: Augustinus († 430) inchoata expositio epistolae ad Rom. (nur die ersten 4 Verse mit vielen Abschweifungen) und expositio quarundam propositionum ex ep. ad Rom. mit vielen scharfsinnigen Bemerkungen (ed. Benedict. T. III.). — Pelagius († nach 417) unter den Werken des Hieronymus ed. Vallarsi T. XI. Auch in der verstümmelten Gestalt, welche Cassiodor dem Werke gegeben, giebt sich der eigenthümliche, der socinianischen Denkweise verwandte, Geist des Verfassers zu erkennen. — Der unter dem Namen Ambrosiaster, weil dem Ambrosius zugeschrieben (ed. Benedict. T. IV.), bekannte Commentar des Diakonus Hilarius aus der Mitte des 4ten Jahrh.; der Verfasser bewährt einen gewissen Sinn für historische Auslegung. Doch leidet sein Werk an Unklarheit und Widersprüchen (s. oben S. 3.).

II. Das Mittelalter. Herveus, ein Benedictiner aus der Mitte des 12. Jahrh., dessen Commentare unter dem Namen des Anselmus bekannt geworden (1 A. Paris 1533. Cöln 1573), fast durchgängig abhängig von den älteren Vorgängern, zuweilen mystisch. Hugo a St. Victore († 1141) Annotationes elucidatoriae und quaestiones circa epistolam ad Rom. (Opp. ed. Mogunt. T. I.). In kurzen Winken offenbart sich ein scharfsinniger Tiefsinn. — Abälard († 1142) Comm. in epist. ad Rom. (Opp. Paris. 1716.) und Thomas Aquin († 1274) 1 A. Comm. in epistolas Pauli Basel 1475. Opp. omnia. Antw. T. XVI. Ueber den hermeneutischen Charakter beider Ausleger verbreitet sich eingehend meine Abhand-

lung: de Thoma Aquinate atque Abaelardo interpretibus Novi Testamenti. 1842. Des Griechischen ist Abälard unvollkommen, Thomas Aquin so gut wie gar nicht kundig *). Abälard, nicht ohne Sinn für historische Erklärung, verfolgt oft eigenthümliche spekulativ-mystische Ansichten. Thomas, theilweise nur Sammler, in dogmatischem Scharfsinn wenigen zu vergleichen.

III. Die katholischen Ausleger seit der Reformation. Erasmus († 1536) Annotationes in Novum Testamentum zuerst 1516 (Opp. T. VI. Critici sacri T. VII.). Hier Kritik der Vulgata und patristischen Ausleger, auch Textkritik, während die Sacherklärung in seinen paraphrases (ed. Augustin 1778, 3 Th.) elegant im Ausdruck, lichtvoll in der Entwickelung, doch ohne Verständniß der eigenthümlichen paulinischen Grundlehren, daher Luther: Erasmi paraphrases paraphroneses. Ihm verwandt der philologisch gebildete elegante Cardinal Sadolet in ep. ad Rom. 1534. — Unter den Auslegern der Folgezeit dürfte durch Selbständigkeit, Sorgfalt und exegetischen Takt den ersten Rang einnehmen Wilh. Este († 1613) mit dem comm. in epp. Paul. 1614—16. 2 Vol., neue A. seiner exegetischen Schriften von Martin 1853. Es folgen die jesuitischen Exegeten: Em. Sa († 1595): notationes in s. scr. 1598.; Tirinus († 1636): comm. in V. et N. T. 1632; Gordonus († 1641): comm. in s. biblia 1636. 3 Vol.; Menochius († 1655): explic. sensus litteralis totius scr. 1630. 3 Vol. u. a. Der ausgezeichnetste unter ihnen Ben. Justinian in den äußerst selten gewordenen explanationes in omnes epistolas Pauli, Lyon 1612. Der fast ganz unbekannt gewordene Ausleger verdient das ihm von R. Simon (hist. des commentateurs S. 634.) gespendete Lob: il y a très peu de theologiens scolastiques, qu'on puisse comparer à ce savant Jesuite, soit pour la connoissance qu'il a eu des livres sacrés, soit pour sa grande érudition dans l'ancienne theologie. Er kann bis zu einem gewissen Grade unbefangen genannt werden, ist fern von dem Protestantenhaß eines Mal-

*) Bei Abälard giebt eine grammatische Kenntniß des Griechischen sich z. B. zu 2, 15. zu erkennen. Aber er hält den Brief, „etsi in Graecia apud Corinthum scripta fuerit," für ursprünglich lateinisch geschrieben und ins Griechische übersetzt.

donat und a Lapide, ist Anhänger Augustins in der Prädestinationslehre und überaus reich an Mittheilungen aus dessen Schriften wie aus andern Vätern. — Der verbreitetste dieser Auslegerklasse Corn. a Lapide († 1637) 1 A. Antwerpen 1614. In sklavischer Abhängigkeit von der Dogmatik seiner Kirche, gewöhnlich nur urtheilsloser, unkritischer Sammler. Der gelehrte Benediktiner Calmet († 1757) comm. litteralis in sacram scripturam 8 Th. fol. Hie und da freiere Auslegung, doch ohne tieferes Eindringen. — Aus neuerer Zeit Klee 1830. Stengel 1836, Reithmayer 1845, Adalbert Maier 1847, von denen der am meisten von der exegetischen Tradition abhängige Reithmayer, der sorgfältigste Ad. Maier ist.

IV. Protestantische Ausleger bis zur Mitte des 18ten Jahrh. Der engere Anschluß an die Schrift hat in der reformirten Kirche die Exegese zu höherer Blüthe gebracht als in der lutherischen. Während diese auch in der Exegese fast ausschließlich das dogmatische Interesse verfolgt, nach dem Symbol den Schriftsinn normirend, überwiegt in jener die historisch kritische Auslegung. Als Muster einfacher und präciser Auslegung des Gedankens und Zusammenhangs steht für alle Zeiten da Calvin, dessen Auslegung des Neuen Testaments in neuem Abdruck Halle 1831—1834. 2 A. Kritisch und philologisch gründlich gelehrt und scharfsinnig in der Auslegung Beza: Novum Testamentum. 4te wesentlich verbesserte A. 1598. Nur kurz und flüchtig, obwohl verständig sind die Anmerkungen Zwingli's (Opp. T. III.). Exegetischen Takt und Eigenthümlichkeit bewährt Pellicanus (Opp. T. VII.). Dasselbe Lob gebührt Bullinger in seinen comm. in epp. Apost. 1537. Höher steht Bucer († 1551) Enarrationes epistolarum Paulinarum I. 1536, welchen mit Recht Calvin in seiner Vorrede als seinen größten Vorgänger bezeichnet. Vergl. sein Lob als Ausleger des Johannes bei Lücke I. S. 639. Aretius Commentarius in epp. Apostolorum, 1603 — eine kurze aber scharfsinnige Auslegung, welche, sächsischen Visitations-Protokollen aus dem Anfange des 17. Jahrh. zufolge, selbst unter lutherischen Geistlichen Verbreitung gefunden hatte. Dav. Pareus comm. in ep. ad Rom. 1 A. 1608., mit eigenem Urtheil;

daß dieser Commentar, um der anti-absolutistischen Aeußerungen willen im Abschnitte über die Obrigkeit, von Jakob I. den Flammen übergeben wurde, hat ihm eine Art Berühmtheit gegeben. Scharfsinn bei geringerer Eigenthümlichkeit Piscator († 1626) in dem Commentarius in N. T. 1601.

Von Luther besitzen wir die unschätzbare Vorrede zum Brief an die Römer. Von Melanchthon ist eine zwiefache Bearbeitung des Briefes ausgegangen, die erste 1522 unter dem Titel: annotationes, die andere 1532.: commentarii. Bugenhagen († 1558): annotationes in ep. ad Rom. 1523. Brenz († 1570): commentarius in ep. ad Rom. 1565; Camerarius († 1574): notatio figurarum orationis in apostolicis scriptis, 1572; Hunnius († 1603): expositio epistolae ad Rom. 1587; Balduin: Commentarius in epp. Pauli, wovon der Brief an die Römer 1611. Wie Melanchthon damit vorangegangen, so sind es vorzüglich die loci dogmatici und practici, auf welche diese Ausleger sich einlassen, nur mit Ausnahme des Philologen Camerarius.

Auch im 17ten Jahrh. zeichnen sich die philologischen Forschungen der reformirten, namentlich der niederländischen Kirche aus. Dahin gehören die in den criticis sacris zusammengestellten annotationes von Drusius († 1612), de Dieu († 1642), Heinsius († 1655), den beiden Capellus u. a. Ferner der englische Commentar von Hammond 1653, lateinisch mit Zusätzen von Clericus 1698, vorzüglich Coccejus († 1669) Opp. T. IV., dessen Auslegungen die Vergessenheit, in welche sie gekommen, nicht verdient haben. Seine neutestamentlichen Auslegungen, namentlich der Briefe, sind fleißig gearbeitet, scharfsinnig und ohne die ihm gewöhnlich beigemessenen hermeneutischen Abenteuerlichkeiten. Eine in philologischer Hinsicht nicht unverdienstliche Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche ist der Commentar des Wittenberger Professor der Philologie Erasmus Schmid († 1637), welcher erst 1658 als opus postumum ans Licht trat. Aus Vorlesungsheften wurde Calixts expositio litteralis in ep. ad Rom. 1664 herausgegeben; sie bietet mehrfach eigenthümliche und treffende Ansichten. Reichthum dogmatischen Scharfsinns

verbindet sich mit eben so reicher historischer Gelehrsamkeit in Calov's († 1688) biblia illustrata 1672, zunächst gegen die strabae interpretationes des Grotius gerichtet. Spener († 1705) eine als Einleitung seiner Predigten über die Sonntagsevangelien vorausgeschickte Erklärung des Briefes an die Römer, neu herausgegeben von H. Schott, 1839. Sie enthält einfache Texterklärung mit einem Anhange von Lebensregeln zu jedem Capitel. Christ. Wolf curae philologicae et criticae 1732 mit großentheils veraltetem Stoffe, doch auch mit einzelnen brauchbaren, historisch-antiquarischen Notizen. Bengel Gnomon N. T. 1742, mit der Hingabe des begeisterten Liebhabers gearbeitet, dessen forschendem Auge auch der unscheinbarste Zug der Geliebten nicht unbemerkt und nicht unbewundert bleibt, und ausgeführt mit einer Präcision, welche auch das unbedeutendste Wort gewogen hat.

Unter den Auslegern derjenigen Schule, welche zuerst der historischen Auslegung die Bahn gebrochen, der Arminianischen, nimmt Grotius († 1665) mit seinen annotationes in N. T. (1645.) die erste Stelle ein. Doch kommt bei der pelagianisch-rationalistischen Ansicht des Verfassers seine reiche klassische und rabbinische Gelehrsamkeit den paulinischen Briefen weniger zu Gute als der Auslegung der Evangelien. Der Commentar von Limborch († 1712) in acta Apostolorum, in ep. ad Rom. et Hebraeos 1711, verbindet Durchsichtigkeit mit Unbefangenheit, läßt aber dogmatische Tiefe und philologische Präcision vermissen. Die praelectiones in ep. ad Rom. 1741 von Alphons Turrettin († 1737), welcher dieser Schule beigezählt werden darf, haben durch ihre klassische Eleganz Berühmtheit erhalten, leiden jedoch an den Mängeln des vorher erwähnten arminianischen Exegeten. Ergiebig auch für diesen Brief sind die der Ausgabe des N. T. beigefügten classischen Parallelen von Wettstein 1751. — Umsichtig, hie und da sprachlich genau und originell sind unter den socinianischen Exegeten des Römerbriefs die Anmerkungen von Crell († 1633) Opp. exegetica, 1538. Th. I.; in geringerem Grade gilt dasselbe von Schlichting († 1661) Opp. 1656. T. I. und von Przipzov bibl. Fratr. Polon. T. IX.

V. Evangelische Ausleger von der Mitte des 18.

Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Von der früheren Zeit unterscheiden sie sich dadurch, daß in dem Maße, als das Bewußtseyn und die Forderung historisch-kritischer Auslegung sich steigert, das kirchliche Bewußtseyn und der Glaube abnimmt. Aus der Zeit des Uebergangs stammen noch die Auslegungen von Heumann († 1764), zum Briefe an die Römer im 7ten B., dessen Werth indeß nur in fleißiger Sammlung besteht. Dogmatische wie philologische Präcision lassen vermissen Mosheim († 1770), Joh. Ben. Carpzov (der 4te dieses Namens) Stricturae in ep. ad Rom. 1758., Morus († 1794), sorgfältiger die annotationes in ep. ad Rom. von Chr. Schmid 1774. Mit überwiegender, wiewohl taktloser historischer Interpretation geht Semler voran: paraphrasis in ep. ad. Rom. 1769. Der Comm. in ep. ad Rom. von Koppe (3te A. von Ammon 1824) bewegt sich bereits ganz auf dem Standpunkte jener historisch-rationalistischen Erklärung, welcher das Verständniß der Grundlehren des Briefes abgeht. — Im Jahre 1824 erschien zuerst mein Commentar zu dem Briefe. Die dadurch gegebene Anregung erweckte eine gerade diesem Briefe vorzugsweise zugewandte Bemühung, welche bis zur Gegenwart mehr als zwanzig Auslegungen, auch in englischer, französischer und dänischer Sprache, hervorgerufen hat. Flatt 1825, Stenersen (dänisch) 1829, Klee 1830, Benecke 1831, Rückert 1831 (2 Ausg. 1839. 2 Bd.), Paulus 1831, Stuart (in Amerika) 1832, Reiche 1833 (2 Th.), Köllner 1834, Glöckler 1835, Hodge (in Amerika) 1835, Olshausen 1835 (2 A. 1840), de Wette 1835 (4te A. 1847), Stengel 1836, Fritzsche 1836 — 1842 3 Bde., Meyer 1836 (2te A. 1854), Oltramare 1843. T. I. (französisch), Nielsen Pr. phil. in Kopenhagen (dänisch) übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von Michelsen 1843, Baumgarten-Crusius 1844, Reithmayer 1845, Krehl 1845, Adalbert Maier 1847, Philippi 1848. Sogenannte praktische Commentare von Kraußold 1830, Geißler 1831, Lossius 1836. — Für philologische und kritische Interpretation ist von Fritzsche das Bedeutendste geleistet, dessen logische Schärfe auch Meyer theilt — in der 2. A. mit selbständigem Verdienst um die Auslegung; für theologische Er-

klärung ist zu verweisen auf Olshausen und Philippi, für die Geschichte der Auslegung neben Fritzsche auch auf Rückert; unter den Compendien nimmt durch Geist, Geschmack und gesunden exegetischen Takt de Wette die erste Stelle ein. Dagegen läßt die Erklärung von Fritzsche bei allem logischen Scharfsinn religiösen und theologischen Tiefsinn vermissen; die von Rückert, durch eine wohlthuende Wahrheitsliebe ausgezeichnet, ermangelt in ihren Urtheilen öfter der gesicherten Begründung; die von Olshausen und Philippi beschränkt sich zu ausschließlich auf die theologische Entwickelung, dabei verdrängt bei dem letzteren der kirchliche Standpunkt zuweilen den der historischen Auslegung; bei de Wette geht, der musterhaften Bündigkeit und Durchsichtigkeit ungeachtet, doch der zusammenhängende Totaleindruck über der Masse der Einzelheiten verloren, auch erlaubt der beschränkte Umfang bei einem solchen Lehrschreiben nicht das wünschenswerthe Eindringen in den Inhalt.



Kapitel 1.

Inhalt und Theile.

1) Begrüßung, V. 1—7. 2) Der Ap. bezeugt seine Liebe zur Gemeinde und seinen schon lange gehegten Wunsch, unter ihnen das Ev. zu predigen. V. 8—15. 3) Dieses Evangelii hat der Ap. sich nicht zu schämen, denn es offenbart einen Weg zum Heil, dessen alle Menschen bedürfen. V. 16. 17. 4) Der Heide bedarf des neuen Heilsweges, denn nach seinen Werken trifft ihn nur der göttliche Zorn. V. 18—32.

---

1) V. 1—7. Begrüßung.

V. 1. Mit zweierlei Aeußerungen beginnen in der Regel die Briefe des Ap., Bezeugung seiner Amtswürde und seiner persönlichen Liebe zu den Gemeinden. Während durch das Erstere für die Leser sofort allen seinen Worten ein göttlicher Stempel aufgeprägt wird, werden sie durch das Letztere zu dem Schreiber in Liebe hingezogen. Man vergleiche mit den Prädikaten, die er sich hier selbst beilegt, vorzüglich Gal. 1, 1. 1 Tim. 1, 1. 2 Tim. 1, 1. — In der Bezeichnung seines Amtes, wie nachher bei allen ferner ausgesprochenen Gedanken steigt er vom Allgemeineren zum Conkreteren, vom Niederen zum Höheren auf. So bezeichnet er sich hier zuerst als einen Knecht Christi, welcher Ausdruck im A. und N. T. zunächst von jedem gebraucht wird, der den allgemeinen Willen Gottes auszuführen zur Aufgabe seines Lebens macht (Jes. 65, 13. Dan. 3, 26. Röm. 6, 22. 14, 4. Offenb. 19, 2. 5.); sodann von dem, der einen besondern Willen Gottes auszuführen den Beruf hat, so daß es Amtsname wird (5 Mos. 34, 5. Jos. 1, 1. Nehem. 10, 29.). Man hat diese letztere Bedeutung auch hier gewöhnlich angenommen und zwar aus dem Grunde, weil ja ἀπόστολος als Erklärung dabei stehe. Eine Tautologie ergiebt sich indeß hieraus nicht, denn der Begriff Apostel ist immer noch conkreter, als der eines von Gott zu einem bestimmten Dienst Berufenen; Calvin: apostolatus ministerii est species (Meyer). Wenn nun Paulus Phil. 1, 1.

sich und den Timotheus zusammen nur δοῦλοι Χρ. nennt mit Weglassung des Apostelnamens, so kann man kaum anders als annehmen, daß die speciellere Bedeutung obwaltet, denn seine Amtswürde wird Paulus nicht unterlassen haben, am Anfange des Briefs zu bezeugen (vgl. δοῦλος Jak. 1, 1.). Ἀπόστολος Bezeichnung der besonderen Gattung des Amtes, von demjenigen Diener Christi, der ausgesandt wird, vgl. εἰς οὓς νῦν σε ἀποστέλλω Apg. 26, 17. Κλητός vgl. 1 Kor. 1, 1. Gal. 1, 15. Hebr. 5, 4., Gegensatz zu demjenigen, der von selbst sich zu einem Berufe aufwirft, Jer. 23, 21., also gleich dem διὰ θελ. θεοῦ 1 Kor. 1, 1. — Ἀφωρισμένος nähere Bestimmung der erhabenen Amtsthätigkeit eines ἀπόστολος, vgl. Apg. 13, 2. — Εὐαγγέλιον θεοῦ. Der Genitiv kann nicht Bezeichnung des Objekts der Predigt seyn, wie Chrys. annimmt, sondern die frohe Botschaft bezeichnet den Sohn als Objekt, wie denn dies Objekt auch V. 3. erwähnt wird, Gott aber ist als Urheber dieser Botschaft genannt (2 Kor. 11, 7.). Εὐαγγέλιον steht nicht für den Infinitiv εὐαγγελίζεσθαι, wie man aus dem Relativ ὅ erkennt, sondern es findet nur eine ungenauere Ausdrucksweise statt, wie 2 Kor. 2, 12. 10, 14.

V. 2. Wie sich Paulus gedrungen fühlt, die Bezeichnung seiner Amtswürde in steigernden und erweiternden Ausdrücken auszuführen, so auch den Begriff des Evangeliums. Es erscheint desto erhabener, je länger es im göttlichen Rathschluß vorbereitet ist (3, 21.). Diese vorbereitenden Stimmen sind auch auf uns gekommen. Γραφαί nicht, wie Dr. Paulus will, „Schriftstellen", sondern wie 16, 26. mit fehlendem Artikel, wie νόμος, νεκροί, weil das Objekt an sich bekannt und dadurch bestimmt ist.

V. 3. Wie von Beza schon V. 2., wurde von Griesb., Knapp τοῦ γενομένου — νεκρῶν in Parenthese geschlossen. Beides mit Unrecht, denn Parenthesen treten ein bei unterbrochner Wortfügung, aber hier ist V. 2. ein Relativsatz, V. 3. dient der ausführende Zusatz zur steigernden Entwickelung des Begriffs von τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. — Schon das ist eine Prärogative dieses Gottessohnes, daß er der Verheißung gemäß aus Davidischem Stamme geboren worden 2 Tim. 2, 8. —

Κατὰ σάρκα. Nach dem Vorgange rationalistischer Interpreten (Fritzsche) ist neuerdings und eingehender als früher von Zeller die Behauptung durchgeführt worden, daß „*σάρξ* in allen den Stellen des N. T., in welchen die *σάρξ* von dem höheren pneumatischen Theile des Menschen unterschieden wird, es nichts anderes bezeichne als den Leib." „Dieser Behauptung — wird hinzugefügt — muß ich so lange getreu bleiben, bis mir eine Stelle gezeigt wird, in der diese Auffassung unmöglich ist" (theol. Jahrb. 1842. S. 82., 1844. S. 748., 1852. S. 293.). In der letztern Stelle findet sich noch der ergänzende Zusatz: „und zwar in der Regel der lebendige, von einem eigenthümlichen Lebensprinzip der animalischen Seele erfüllte Leib." In diesem Sinne soll *σάρξ* in allen Stellen, wo von der Menschwerdung Christi die Rede ist, stehen und auch hier. Nun wird aber nicht in Zweifel gestellt, daß *σάρξ* auch synekdochisch „das Menschliche in seiner Schwäche und Endlichkeit" bezeichne mit Verweisung auf Matth. 26, 41. Joh. 3, 6. u. a., vgl. namentlich כָּל־בָּשָׂר Jes. 31, 3. Der Hebräer gebraucht nämlich den Ausdruck mit derselben Nebenbed. wie wir „der Sterbliche." So sehen wir nun nicht ein, wie nicht dieses Zugeständniß für die Stellen, wo von der Menschwerdung die Rede ist, ausreichen sollte. Vielmehr ist der Ausdruck *σάρξ* vorzüglich geeignet, wenn wie hier von der Erscheinung eines *υἱὸς θεοῦ* die Rede ist, welcher bei seiner Erscheinung auf seine rein geistige Existenzweise Verzicht leistet. Nach Rückert soll übrigens *κατὰ σάρκα* nur die fleischliche Entstehungsweise anzeigen (wie Rück. meint, wegen fehlenden Artikels): es könnte dies zugegeben werden, wenn, wie Joh. 3, 6., eine *γέννησις ἐκ τοῦ πνεύματος* gegenüber stünde. Da dies nicht der Fall, so verstehen wir es von der menschlichen Seite der Person Christi.

V. 4. Aeltere Ausleger, an die Entgegensetzung der göttlichen und menschlichen Natur gewöhnt, pflegen auch das Verhältniß dieses 4ten Verses zum 3ten als das des Gegensatzes zu fassen. Berücksichtigen wir aber, wie das Verhältniß der andern Ausführungen vorher und nachher vielmehr ein klimaktisches ist, so werden wir auch hier, wie schon Bucer thut, ein solches anzunehmen haben: der seiner Menschheit nach, gemäß der Verheißung, **von David Ent-**

sprossene ist aber auch zum Sohn Gottes erhoben. Daß die Gottessohnschaft von Verschiedenen und auch von Christo selbst in verschiedenen Abstufungen des Begriffs gebraucht werde, ist bekannt, und zwar allerdings, wie Hofmann sich ausdrückt, „nach der Verschiedenheit der Gottesgemeinschaft" (Schriftbew. I. 115.). Es ist die Frage, in welchem Sinne von Paulus Christo das Prädikat *υἱὸς θεοῦ* gegeben werde? Nach Baurs Darstellung in potenzirtem ebionitischen Sinne. Es drücke die Vorstellung der Geistesmittheilung an den Messias aus, insofern er das *πνεῦμα θεοῦ* in sich trägt, welches in seiner menschlichen Entwickelung zum messianischen Geiste wird, zum *πνεῦμα ἅγιον* oder *ἁγιωσύνης*, und in seiner Auferstehung sich zum *πνεῦμα ζωοποιοῦν* entfaltet nach 1 Kor. 15, 45. („Paulus" S. 635.). „Doch ist dies nicht so zu nehmen, wie wenn ein von der menschlichen Natur verschiedenes göttliches Prinzip hinzugekommen wäre, sondern das höhere Prinzip ist nur die reinere Form der menschlichen Natur selbst." (S. 628.) Aus der eignen Schule des Stifters ist dieser paulinischen Christologie Widerspruch entgegengetreten von Zeller (theol. Jahrb. 1842. S. 51.), Köstlin (ebend. 1845. S. 89.); Hellwag (ebend. 1848. S. 240.). Zunächst ist schon aus den von Baur als ächt anerkannten Briefen, aus 2 Kor. 8, 9., 1 Kor. 8, 6., (1 Kor. 10, 4.), dann aber auch aus Kol. 1, 15 – 20., Phil. 2, 6. gezeigt worden, daß von dem Apostel dem Messias Präexistenz und Weltschöpfung beigelegt werde. Allerdings ist im N. T. in dem terminus *υἱὸς θεοῦ*, wie Nitzsch bemerkt (System 5te A. S. 185.), die menschliche Erscheinung mit einbegriffen, aber, wenn dieser *υἱὸς* sich selbst seiner *μορφὴ θεοῦ* entäußert hat, hat es nicht alle Wahrscheinlichkeit, daß Paulus, wie Philo, diese ewige *εἰκὼν* Gottes, in welcher nach Kol. 1, 17. die ganze Endlichkeit ideell präexistirt, auch außer der irdischen Erscheinung als *υἱὸς* dachte? *) So ist denn also der Ausdruck *υἱὸς θεοῦ* bei

*) In Uebereinstimmung spricht sich Dorner aus „Lehre von der Person Christi" 2. A. I. S. 48. 209. Bei Origenes c. Cels. II. 31. findet sich freilich eine Angabe, welche unsere Annahme aufzuheben scheint — daß er nämlich, obwohl mit vielen gelehrten Juden zusammengetroffen, doch von keinem *τὸ*, *τὸν λόγον εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* gehört habe. Begreifli-

Paulus die Mensch gewordene Erscheinung des ewigen Gegenbildes Gottes, welches als wesensgleich und doch von Gott gezeugt, Sohn Gottes heißt, welches Prädikat dann auch die Menschheit, in welcher dieser Gottessohn erscheint, mit einschließt. Diese theologische Ansicht von Christo ist nun auch nicht eine neue Offenbarung des Christenthums. Sie ist die Anschauung des alttestamentlichen Judenthums, wie es, zumal in der Zeit der Erscheinung Christi dem Christenthum sich entgegen bewegt. Wie schon im A. T. der Messias hie und da als übernatürliches Wesen erscheint, Jes. 9, 6., Maleach. 3, 1., Mich. 5, 1., Dan. 7., so zur Zeit Christi bei Johannes dem Täufer, auch hie und da im Volke (Joh. 7, 27.), bei Justinus Martyr. dial. c. Tr. c. 48., vgl. Jes. 9, 6. die höchst merkwürdige Uebersetzung der LXX. cod. Vatic., worin deutlich der Messias als Erscheinung der präexistenten Gotteskraft im Fleisch bezeichnet wird: *τὸ ὄνομα αὐτοῦ μεγάλης βουλῆς ἄγγελος*. Weitere Forschungen werden immer mehr Beweise liefern, daß der Messiasglaube nach dieser Seite hin — und zwar in Verbindung mit trinitarischen Vorstellungen — in den theologischen Kreisen nicht bloß der Hellenisten, sondern auch der Palästinenser ausgebildet wurde. Leider entbehren wir noch vom Standpunkte der Gegenwart aus eines Ersatzes für Bertholdts Christologia Judaeorum, auf welche wir indeß verweisen S. 138., neben Schmidt Bibliothek für Kritik und Exegese I. S. 38., Gfrörer das Jahrh. des Heils II. S. 219 f., Hellwag „die Vorstellung von der Präexistenz Christi" in den theol. Jahrb. 1848. Von diesem letzteren sind die auch von Dorner untersuchten Aussprüche der jüdischen Apokryphen, Henoch, 4 Esra, ascensio Jesaiae zusammengestellt worden und zwar mit dem Ergebniß, daß in der Vorstellung von dem Messias allerdings die Präexistenz ein Moment gebildet habe, daß dasselbe indeß nicht als *θεός ἀπὸ*

---

cherweise ergiebt indeß diese Erfahrung des Kirchenvaters noch keinen allgemeinen Schluß, zumal, da sie, wie Lücke bemerkt, im Gegensatze zu der Behauptung des Celsus ausgesprochen wird, daß auch die Juden den Sohn Gottes für das Wort hielten. So lange für die räthselhafte Stelle Spr. 30, 4. noch keine genügendere Erklärung als bisher gefunden worden, werden wir selbst dort den Sohn als den *θεὸς δεύτερος* anerkennen müssen.

θεοῦ gefaßt worden, sondern als Engel. Hiemit ist indeß die Forschung um nichts weiter gekommen, denn — als was sind die Engel gefaßt? Wie auch jene Uebersetzung der LXX. Jes. 9, 6. zeigt, als λόγοι, als δυνάμεις τοῦ θεοῦ. Solche Vorstellungen nun vom Messias, können unmöglich dem Paulus unbekannt geblieben seyn, wie er sie denn auch im A. T. begründet gefunden haben wird: in dem Christus, der sich ihm offenbart hatte, schaute er sie nun geschichtlich geworden an. — Nach Paulus aber ist dieser Gottessohn erst wieder zur μορφὴ θεοῦ erhöht worden, nachdem er den Kampf der Endlichkeit wohl bestanden (Phil. 2, 9.) und diese Erhöhung beginnt mit der Besiegung der Todesschrecken. Diesen Gedanken hat P. in Ps. 2, 7., wo das heute auf Christi Erhöhung durch und mit der Auferstehung hindeuten soll, ausgedrückt gefunden, wie seine Auslegung Apg. 13, 33. zeigt, mit welcher Hebr. 5, 5. (vergl. meinen Commentar) einstimmig ist. Daher denn auch nun der Zusatz, daß Christus in seine Sohnschaft erst eingetreten sei durch und mit seiner Auferstehung, wie auch die Gläubigen, welche schon diesseits die Kindesrechte empfangen haben, erst nach ihrer Auferstehung in die Kindesherrlichkeit eintreten (Röm. 8, 18. 23. — *Τοῦ ὁρισθέντος*. *Ὁρίζειν* = *ὅρον τιθέναι*, daher „bestimmen, einsetzen" (Apg. 10, 42., 17, 31.). Nach Chrys., Theod.: „bestätigt für die Menschen;" der Syrer ܐܬܝܕܥ „er ist erkannt worden (von den Menschen)." So auch unter den Neueren Fr., Meyer, de Wette, Rück., Phil. Aber sprachlich nicht genau und der der Stelle Apg. 13. zu Grunde liegenden Ansicht nicht entsprechend. Daher vielmehr „er ist eingesetzt worden", dieses aber allerdings nicht so, als wäre er nicht ideell schon gewesen, was er real, in der Erscheinung, wurde. Insofern ist dem Sinne nach das „erwiesen" bei Luther richtig. Aehnlich 1 Tim. 3, 16.: „er ist durch den in ihm wohnenden Gottes-Geist vor dem Unglauben gerechtfertigt, d. i. bewährt worden."

Κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης *). Es entsteht zu-

*) Die Endung — *οσύνη*, wo die vorhergehende Sylbe lang, dagegen — *ωσύνη*, wo sie kurz. Unrichtig schreibt Clercius *ἁγιοσύνη*, Passow *ἀγαθοσύνη*.

nächst die Frage, ob dieser ungewöhnliche Ausdruck von dem gewöhnlichen πνεῦμα ἅγιον verschieden sei? Einen Unterschied nimmt Bengel an, doch sind die von Adjectivis abgeleiteten nomina auf — σύνη mit den nominibus auf — ότης sonst gleichbedeutend und nur eine spätere Form derselben (s. H. Planck fragmenta quaed. lexic. in script. N. T. S. 197., in den Comm. theol. von Rosenmüller I. 1.). Auch sanctimonia unterscheidet sich nicht von sanctitas, nur etwa wie „das Heilig seyn" von „die Heiligkeit," Ramshorn Synonymik I. S. CV. Vermöge des Gegensatzes oder der Steigerung im Verhältniß zu κατὰ σάρκα ist nun von denjenigen älteren Erklärern, welche nicht etwa κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης wie die meisten als Mittel des ὁρίζειν ansehen, ohne Weiteres als Bezeichnung der göttlichen Natur Christi genommen worden. Der Schol. bei Matthäi: ἐνταῦθα φανερῶς τὰς δύο γεννήσεις δηλοῖ, τὴν ἄνω καὶ τὴν κάτω γέννησιν. So Calov, Wolf. Der erstere: divina natura Christi sanctificationis omnis causa et scaturigo. Auf die genauere Fassung hat erst die historische Erklärung geführt. Wie einerseits die jüdische Theologie mit Anknüpfung an das A. T. in dem Messias die Erscheinung des göttlichen Wortes oder der Weisheit fand, so andrerseits die populare Ansicht die Fülle der Geistesmittheilung (Jes. 11, 2.). Nach dieser Form der Anschauung war am meisten das Judenchristenthum geneigt, das Göttliche in Christo zu bezeichnen, Apg. 10, 38.: πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει. So bei Hermas und in dem dem Clemens zugeschriebenen 2ten Briefe an die Korinther, und auch noch bei Justinus M. blickt diese Anschauung durch (vgl. Baur Lehre von der Dreieinigkeit S. 132 ff. mit Dorner Lehre von der Person Christi 2te A. I. S. 197 ff.). Daß von dem Apostel das gewähltere Wort statt des gewöhnlichen πνεῦμα ἅγιον gewählt ist, mag, wie auch Baur annimmt, eben darin seinen Grund haben, daß der Apostel den Unterschied dieser absoluten Geistesmittheilung an Christum von der relativen Geisteseinwürkung andeuten wollte (die Lehre von der Dreieinigkeit I. S. 82.). Wird andrerseits das Göttliche in Christo von dem Apostel als εἰκὼν τοῦ θεοῦ d. i. als λόγος bezeichnet, so schließen sich beide Bezeichnungen ebenso wenig aus als

Joh. 1, 1. und 3, 34., wo von der Mittheilung des *πνεῦμα ἄνευ μέτρου* an Christum gesprochen wird. Unwidersprechlich thut diese Stelle dar, wie einseitig es ist, wenn D. Baur überall, wo das Göttliche in Christo als *πνεῦμα* bezeichnet wird, auf einen ebionitischen Standpunkt schließt. Daher auch hier nur die den ausgesprochenen Grundsatz wieder aufhebende Auskunft (S. 92. a. a. O.): „Man kann daher solche Stellen wie die genannte, nur aus einem Uebergehen des johanneischen in den synoptischen Standpunkt erklären," d. h. mit andern Worten doch nur: — „daraus, daß beide Vorstellungsweisen sich nicht ausschließen." Aus den Apokryphen wird man vergleichen dürfen, daß Weish. 9, 17. der edelsten Emanation Gottes in das kosmische Leben, der *σοφία*, das *πνεῦμα ἅγιον* parallel gestellt wird. Den minder befangenen Blick bewährt auch hier Zeller (in dem Aufsatz über das *πνεῦμα ἁγιωσύνης* (theol. Jahrb. 1842. S. 486.). Mit Vergleichung von 2 Kor. 3, 17.: *ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν* erklärt er *πνεῦμα* für „das Element [die Substanz], aus welchem die höhere Persönlichkeit Christi besteht." Ist Gott *πνεῦμα*, wie sollte nicht der menschgewordene Gott dieses *πνεῦμα* auf absolute Weise besitzen? In Clemens Rom. ep. 2. ad Cor., c. 9. heißt es: *Χριστὸς ὁ κύριος, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ.* „Der Geist, sagt Lücke („die immanente Wesenstrinität" Stud. und Kr. 1840. H. 1. S. 89.), ist die innere Seite, gleichsam der Kraftgrund und Kraftinhalt des Wortes." Auf derselben Anschauung beruht der Ausdruck *πνεύμα αἰώνιον* Hebr. 9, 14. Derselbe Gegensatz von *σαρκὶ* und *πνεύματι* wie hier 1 Tim. 3, 16.

Ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. Aus Christi Auferstehung pflegt Paulus seine Messianität zu beweisen, Apg. 17, 2.; 13, 33. — hier näher seine Gottessohnschaft. Daher *ἐξ* nicht wohl mit Luther seit sondern durch *). Worin liegt nun das beweisende Moment, oder — nach unsrer Stelle —

*) Im Lateinischen schließt das ex wohl auch die Ursache mit ein. Bremi zu Corn. Nep. S. 302: „ex ist soviel als post oder vielmehr es drückt den früheren Zustand aus und meistens nicht im Allgemeinen nur von der Zeitfolge, sondern es hat auch den Nebenbegriff der Ursache."

das, was ihn zum Sohne Gottes macht? Nicht bloß in dem göttlichen Legitimationsakt, der in der Auferstehung liegt, und dem Uebergange, den sie zur Verherrlichung bildet, — bei welchen beiden Momenten Lübkert (in der Abhandlung: „Welche Kraft haben wir der Auferstehung Jesu beizulegen?" Stud. und Krit. 1842. H. 4.) stehen bleibt, sondern, wie auch Zeller a. a. O. erklärt, darin, daß Christus nach Paulus vermöge der Fülle des πνεῦμα ἅγιον in ihm, d. i. vermöge seiner Gottheit, fähig war den Tod zu überwinden; denn nach Röm. 8, 11. ist es das πνεῦμα τοῦ θεοῦ, welches auch in den Gläubigen sich als Auferstehungsprinzip erweist. Darauf deutet 2 Kor. 13, 4. das ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ hin, und auch 1 Petr. 3, 18. erscheint es am treffendsten zu erklären: „Vermöge des ihm einwohnenden höheren Gottes- uud Lebensgeistes ist er wieder erweckt worden." — In ἀνάστασις νεκρῶν ist νεκρῶν nicht der gen. des Ursprungs „von den Todten her" (Bernhardy Synt. S. 227.), sondern wie sonst der griechische gen. unsre compos. umschreibt: „die Todtenauferstehung." — Eine große Anzahl Ausleger (Chrys., Mel., Calv., Bullinger, Balduin, Hunnius u. a.) betrachten ἐν δυνάμει, καὶ πν. ἁγιωσ. und ἐξ ἀναστ. als 3 coordinirte Beweise für die Gottessohnschaft Christi: 1) die Wundermacht, 2) die Ausgießung des heiligen Geistes, 3) seine Auferstehung. Auch Fritzsche hat sich für diese Coordination auf's Neue entschieden, nur übersetzt er ἐν δυν. allgemeiner: vi ei data. Aber 1) bleibt bei jener Fassung der Wechsel der Präposition unerklärt, da hier nicht wie Röm. 11, 35. eine Absichtlichkeit zu Grunde liegen kann; 2) δυνάμει steht zu kahl da, auch läßt sich der Unterschied von πνεῦμα ἁγιωσ. nicht wohl festhalten, da der Grund der Wunderkraft eben in diesem πνεῦμα liegt (Matth. 12, 28.); endlich werden sonst weder die Wunder noch der Besitz des heiligen Geistes als Beweis für die Gottessohnschaft von Paulus angeführt, wohl aber seine Auferstehung. Ἐν δυνάμει ist daher als nähere Bestimmung von ὁρισθέντας anzusehen — im Todessiege Christi erweist sich die größte δύναμις (1 Kor. 15, 55.). — Zum Schluß noch wie de W. sich ausdrückt in Ἰησοῦ Χριστοῦ die Bezeichnung Christi als historisch kirchlicher Erscheinung.

V. 5. Ueberleitung zum Gruß. *Διὰ* wohl nicht streng im Begriff der Vermittelung, sondern unbestimmte Bezeichnung des Causalverhältnisses wie Gal. 1, 1. *Ἐλάβομεν*: weder hier, noch 1 Kor. 2, 12. schließt der Plural die andern Apostel mit ein; er spricht ja hier von dem Apostolat unter den Heiden. Im griechischen und lateinischen Briefstyl hat der Plural eine weite Herrschaft, und findet sich, wie auch zuweilen bei Cicero, abwechselnd mit dem Singular (2 Kor. 5, 11., Kol. 4, 3., 2 Petri 1, 15. 16.). Da der Apostel vorzugsweise in seiner Berufung zum Apostolat die göttliche Gnade, d. i. „die Huld gegen den Unwürdigen" erkennt (Röm. 15, 15., Eph. 3, 2. 7.), so wird von Vielen auch hier erklärt: „Die Gnade des Apostolats" (Chrys., Beza, Grot.); Andere — weil sonst eine Tautologie entstünde — „die Gnade der Sündenvergebung und Wiedergeburt." Aber in näherer Beziehung zum Apostolat steht wohl *χάρις* jedenfalls. Daher mit de W.: „die Gnade, welche erwählte und befähigte." — *Εἰς ὑπακοὴν πίστ.* (16, 26.). Wir übersetzen als compos. „der Glaubensgehorsam." In subjektiver Fassung läßt sich dieses Compositum erklären: „den der innern religiösen Röthigung zum Glauben sich unterordnenden Gehorsam," oder: „den der dargebotenen göttlichen Wahrheit sich unterordnenden Glauben." Vgl. *ὑπακοή* 1 Petri 1, 2. 14. Dann spräche aber der Apostel als Zweck seiner Predigt die Bewürkung des Glaubens aus, ohne wie 16, 26. dessen Objekt anzugeben; besser daher *πίστις* metonymisch „das zu Glaubende" wie Apg. 6, 7., also dem Sinne nach gleich *ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ* Röm. 10, 16. Nach Olsh., de W. — gemäß der dem Paulus eigenthümlichen Lehrform — „das neue Heil, das im Glauben besteht," aber käme das nicht doch wieder, wie auch Phil. annimmt, auf die fides, qua creditur zurück, so daß das Objekt fehlte? Vgl. Oltramare. — *Ἔθνη* wegen des *πάντα* auch schon vor Baur von Köllner, Reiche, Meyer auf die Völker der Erde mit Einbegriff der Juden bezogen (vergl. dagegen S. 5.). *Ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ*, concis: um dieses *ὄνομα* zu verbreiten. *Ὄνομα* die Bezeichnung einer Persönlichkeit nach den Eigenschaften, welche ihr in der Vorstellung der Menschen

beigelegt werden, wie auch זֵכֶר periphrastisch gebraucht wird. Origenes: ὄνομα τοίνυν ἐστι κεφαλαιώδης προσηγορία, τῆς ἰδίας ποιότητος τοῦ ὀνομαζομένου παραστατική.

V. 6. Das καλεῖν (εἰς βασιλείαν) geht sonst von dem weltordnenden Gotte, also dem Vater aus, daher der gen. nicht gen. auctoris, sondern der näheren Beziehung. Erasm.: adoptione adsciti in jus et cognomen Jesu Christi, de W.: „die durch Berufung ihm Angehörigen." Ueber den dogmatischen Begriff von καλεῖν s. zu 8, 28.

V. 7. Τοῖς οὖσι auch Eph. 1, 1. Πάντες möglicherweise die Fremden mit den Einheimischen zusammenfassend. Aber die Liebe pflegt ja auch hervorzuheben, daß sie keinen ausgeschlossen wünscht. Er bezeichnet sie nach den Prärogativen, die sie als Christen besitzen. Die Liebe Gottes ist ihnen in Christo gewiß geworden (5, 5.). Ἅγιος im A. T. öfter die äußere Weihung, die Absonderung zum heiligen Gebrauch oder heiligen Dienste. So ist ganz Israel zum heiligen Dienste berufen, und diese Bestimmung geht auf die Christenheit, das geistliche Israel, über 1 Petr. 1, 15. 16. Nicht also die schon erworbene Heiligkeit, sondern die Weihung zu der zu erlangenden liegt darin. Findet man; wie wir es thun müssen, in 1 Kor. 7, 14. die Hindeutung auf die Kindertaufe, so betrachtet Paulus die Taufe als das Unterpfand der objektiven ἁγιότης vor Gott. — Bis auf Fr. wurde die Verbindung der gewünschten Güter χάρις καὶ εἰρήνη im Nominativ mit dem Vorhergehenden als anakoluthisch betrachtet. Aber seltsam müßte es erscheinen, wenn dasselbe Anakoluth nicht nur bei Paulus, sondern auch in andern Briefen sich wiederfände, vgl. den Anfang des 1sten und 2ten Kor., Eph., 1sten und 2ten Petri, Judä und Offenb. 1, 4. Richtiger wird daher nunmehr V. 1. κλητοῖς ἁγίοις als Adresse des Briefes angesehen und am Schlusse ein Kolon gesetzt. Nicht bloß im Lateinischen, sondern auch im Griechischen haben Briefe bloß den Namen des Schreibers und des Empfängers, vielleicht noch mit einem λέγει oder dergleichen, zur Aufschrift. Josephus antiqq. Jud. 16. 5. 5. Βασιλεῖ Ἀντιόχῳ Θεῷ Ἐπιφανεῖ ὑπόμνημα παρὰ τῶν ἐν Σικίμοις Σιδωνίων; im N. T. 3 Joh. 1. — An die Stelle der bei den Griechen üblichen Grußformel χαίρειν (Jak.

1, 1.) tritt bei Paulus die Anwünschung jener zwei eigenthümlichen Früchte des Evangeliums, die Gnade und der aus ihrem Bewußtseyn fließende Friede (5, 1.). Chrysost.: ἐπεὶ οὖν ἡ μὲν ἀγάπη τὴν χάριν, ἡ δὲ χάρις τὴν εἰρήνην ἐδωρήσατο, ὡς ἐν τάξει προσηγορίας αὐτὰ θεὶς ἐπεύχεται μένειν διηνεκῆ καὶ ἀκίνητα. Ein griechisches Scholion: ἡ εἰρήνη αὕτη οὐκ ἐξ ἡμετέρων πόνων, ἀλλὰ τῆς θείας χάριτος, πρότερον οὖν ἡ χάρις, εἶτα ἡ εἰρήνη.

2) V. 8 — 15. Der Ap. bezeugt seinen schon lange gehegten Wunsch, unter den Römern zu predigen.

V. 8. In der Regel bahnt sich der Apostel am Anfange seiner Briefe den Weg in die Herzen der Gemeinde durch Darlegung seiner Liebe, Phil. 1, 3.; Kol. 1, 3; 1 Theß. 1, 2; 2 Theß. 1, 3. Man pflegt dies captatio benevolentiae zu nennen, doch ist dies vielmehr Bezeichnung einer rhetorischen Figur, während hier freier Erguß des Gemüths, nicht ein Produkt berechnender Reflexion. *Πρῶτον μέν* läßt ein *εἶτα δέ* erwarten; indem sich aber an die Danksagung Anderes anschließt, wird dieses übergangen, wie auch K. 3, 2.; 1 Kor. 11, 18.*); auch bei Klassikern, s. Wyttenbach zu Plutarch I. S. 47., Winer Gr. 5 A. S. 625. Statt *ὑπέρ* hat ABCD * *περί*, beides ist in dieser Konstruktion gebräuchlich, das eine „für", das andere „in Betreff", beides wird aber auch von Abschreibern oft vertauscht. *Ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ* hyperbolisch, wie 10, 18., 16, 19., aber gewiß war es von großer Bedeutung für die Christen, daß sich in der Metropolis eine ernstlich gläubige Gemeinde befand. Grotius: Magno cum gaudio provincialium christianorum acceptus fuit ille nuntius, etiam Romae, in capite imperii, esse, qui eandem fidem profiterentur. Calvin: Praedicatam ergo in toto orbe fidem Romanorum intelligamus omnium fidelium ore, qui de ipsa recte et sentire et pronuntiare poterant. Quod impiis ne Romae quidem noscitabatur haec exigua et ignobilis hominum manus, nihil id retulit: quando

---

*) Das *πρῶτον μὲν γάρ* 1 Kor. 11, 18. hat man insofern auch hieher zu zählen, als formell kein Gegensatz folgt; der Sache nach hat man ihn in V. 20. gefunden, richtiger in K. 12, 14.

eorum iudicium, tanquam nihili, non morabatur Paulus. Der Apostel dankt seinem Gott (Phil. 1, 3.): durch Christum ist er nämlich mit Gott vermittelt. Er dankt Gott durch Christum (7, 24. vgl. Hebr. 13, 15., 1 Petri 2, 5.): alle göttliche Wohlthat ist ihm nun Geschenk des in Christo gnädigen Gottes (8, 32.). Theod. Mops.: *τοῦ Χοῦ ταύτης ἡμῖν τῆς εὐχαριστίας τὴν αἰτίαν παρασχόμενος.*

V. 9. Daß er für sie danke, bestätigt er (*γάρ*) durch Erwähnung seiner häufigen Gebete für sie. Er bestimmt sein Verhältniß zu Gott näher, und zwar sich als Diener am Evangelium bezeichnend, insofern er etwas zu erwähnen im Begriff ist, was auf diese Amtsthätigkeit sich bezieht. *Ἐν τῷ πνεύματί μου* bildet den Gegensatz zum mechanischen Werkdienste; *ἐν* vor *ἐν τ. εὐαγγ.* bezeichnet den Gegenstand, an welchem der Dienst sich äußert (Winer 5. A. S. 460.); *ὡς* nicht mit *ἀδιαλ.* zu verbinden „wie unabläßig" (Calv.), sondern abhängig von *μάρτυς γάρ μου ἐστίν.* Das Erinnern ist zufolge des Vorhergehenden und des Nachfolgenden ein Andenken in Gebeten, und V. 10. giebt nun noch näher ein bestimmtes Objekt der Gebete, nämlich die Ausführung des aus der Liebe so natürlich hervorgehenden Wunsches, sie zu sehen (1 Thess. 3, 10.). Wie der Ap. seine Gemeinden auf dem Herzen trage, spricht besonders 2 Kol. 11, 29. aus.

V. 10. *Εἴπως* Ausdruck schüchterner Bescheidenheit, Phil. 3, 11.; *ἤδη* bei dem Futurum und überhaupt bei etwas Verspätetem endlich, mit *ποτέ* tandem aliquando (Hartung, Partikellehre I. S. 238., Viger S. 414.), Phil. 4, 10. *Εὐοδοῦν τινα* auf gutem Wege führen, und dann allgemeiner: Jemandem etwas gelingen lassen. Bei Oekum. und Beza die erstere Bedeutung; Beza: si quo modo tandem aliquando prosperum iter mihi detur, ut ad vos veniam. Dann würde *ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς* von *δεόμενος* abhangen. Aber das Pass. des Verbi findet sich nur in metaphorischer Bedeutung.

V. 11. 12. Die Liebe, welche ihn antreibt, jene Reise nach Rom zu wünschen, ist nicht eine weichliche, sie hat einen sittlichen Endzweck, er wünscht die Gemeinde zu fördern. *Χάρισμα* jede einzelne Manifestation der *χάρις*; eine solche geht

aus von dem göttlichen Geiste und hat ihn zum Zwecke, daher πνευματικόν. An wunderbare Gnadengaben hat man hier nicht zu denken; es soll ja aus dieser Mittheilung die Stärkung des Glaubenslebens hervorgehen; man denke also an Glaube, Liebe, Erkenntniß und vergleiche 1 Kor. 1, 6. 7. Seine aus der Liebe quellende Urbanität beschränkt diesen Ausdruck: ne velut censor aut magister loqui videretur, parem sese et unum de illis facit (Sadolet). Er der Meister bedarf doch auch ihrer zur Aufrichtung. Welche Bed. hat hier παρακαλεῖσθαι? Nach Bucer, Calv., Beza, Mel., Semler: cohortari, confirmari; Beza: Paulus etiam ipse quantumvis excellens ab ecclesia illa tum erudiri magis ac magis, tum confirmari, illos etiam docendo, potuit, allein durch das διὰ τῆς ἐν ἀλλ. πίστεως κτλ. ist diese Auffassung ausgeschlossen, und wird vielmehr ein ähnlicher Sinn ausgedrückt, wie K. 15, 32. durch das ἵνα συναναπαύσωμαι ὑμῖν; es wird das Wort zuweilen mit χαίρειν, zuweilen mit στηρίζειν in enger Verbindung gebraucht, 2 Kor. 4, 13., 1 Thess. 3, 2., 2 Thess. 2, 17. Im Deutschen ist „aufrichten" das Wort, welches durch den Umfang der Bed. ihm am Meisten entspricht, indem das Trösten, Erfreuen und Kräftigen darin liegt. Der Grund dieser Aufrichtung liegt für den Ap. in der Gemeinschaft des Glaubens, in dem Bewußtseyn, mit seiner Ueberzeugung nicht allein zu stehn. Chrys.: καθάπερ γὰρ ἐπὶ πυρὸς ἂν πολλάς τις συναγάγῃ λαμπάδας, λαμπρὰν ἀνάπτει τὴν φλόγα· οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν πιστῶν γίνεσθαι πέφυκεν. ὅταν μὲν γὰρ καθ' ἑαυτοὺς ὦμεν διεσπασμένοι, ἀθυμότεροί πως ἐσμέν· ὅταν δὲ ἰδόντες ἀλλήλους τοῖς οἰκείοις περιπλακῶμεν μέλεσι, πολλὴν δεχόμεθα τὴν παράκλησιν. Hiernach ist auch die Bemerkung von Theod. Mops. gerade hier nicht passend: παράκλησις γάρ ὁ λόγος καὶ τῷ λέγοντι. In dem ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ, welches die Wechselseitigkeit desto eindringlicher macht, bemerke man die urbane Voranstellung der Gemeinde. Fr. übersetzt συμπαρακληθῆναι: ut vos inter vos una corroboremini; da es ein Erklärungssatz von εἰς τὸ στηρ. ὑμᾶς sei, so hätte P. das ἐμέ ausdrücken müssen, wenn man nicht ὑμᾶς ergänzen sollte. Allein würde P. dann sagen: ἐν ὑμῖν und ὑμῶν τε

καὶ ἐμοῦ. Allerdings erwarten wir *ἐμέ*, aber der Grieche ist sparsamer mit dem pron., wo dasselbe aus dem Sinne ergänzt werden kann, vgl. im N. T. das in Röm. 2, 18. fehlende *αὐτοῦ* und 1 Kor. 16, 12., Eph. 3, 18., Hebr. 4, 15. (Dissen in Pind. S. 117. Philo bei Hornemann spec. exerc. crit. in LXX. ex Philone, Ernesti neueste theol. Bibl. III. 465.).

V. 13. Auch hatte er würklich schon oftmals Anstalt gemacht, zu kommen, denn außer seinem Wunsche drängte ihn auch die Pflicht: nur ist er gehindert worden. *Οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν* dürfte als paulinische Lieblingsformel betrachtet werden, vgl. 11, 25., 1 Kor. 10, 1., 12, 1., 2 Kor. 1, 8., 1 Theff. 4, 13. Auch K. 15, 23. erwähnt er, wie er schon seit mehreren Jahren das Verlangen gehabt, die Hauptstadt zu besuchen. Das Gewinnen der Seelen stellt er mit Zartheit als eine Frucht dar, die ihm selbst zu Gute komme. Photius: *ὅρα δὲ πῶς φησιν, ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν· τοῦτο μὲν, δεικνὺς, ὅτι ὁ ἐκείνων καρπὸς οἰκεῖος ἐλογίζετο τῷ Παύλῳ καρπός.* Diese Frucht ist ihm so theuer, daß er um ihretwillen das Leben dem Sterben vorziehen möchte, obwohl er lieber bei Christo wäre, Phil. 1, 22. *Ἔχειν καρπόν*, wie auch bei den Klass. in manchen Verbindungen: einnehmen, in seine Gewalt bekommen (im N. T. Matth. 19, 16.), vgl. Pape S. 948 b., Rück. — *Καθὼς καί*: das *καί* in *καθὼς καί* nach dem vorangegangenen *καὶ ἐν ὑμῖν* redundirt und ist aus Vermischung zweier Konstruktionen zu erklären „auch unter euch wie unter andern" — „unter euch wie auch"; vgl. Kol. 1, 6., 3. 13. Heindorf, Plato's Soph. S. 273., Bremi, Aeschines de falsa leg. c. 33. — Daß der Ap. bei Coordinirung der Römer mit den andern Völkern die Gemeinde überwiegend als heidenchristliche gedacht habe, ergiebt sich aus V. 14. (s. ob. S. 6.). — Daß das *καί* in dem parenthetischen Satze „wiewohl" übersetzt werden dürfe, wurde von Fr. bestritten, indeß in parenthetischen Sätzen erhält es allerdings diesen Sinn (Wolf Leptinea S. 238.). Den Grund der Hinderung spricht der Ap. 15, 22. aus, noch hatte die Mission an den Orient ihn aufgehalten.

V. 14. 15. Nicht die Neigung bloß, auch die Pflicht treibt ihn nach Rom: er hat eine Mission an alle Völker auch an die Juden. Diese Universalität spricht er in Gegensätzen aus und zwar in solchen, in welchen (vgl. ἐπαισχύνομαι V. 16.) eine Andeutung liegt, daß der Bildungsstand der Römer ihn nicht abhalten kann. Hat er nun unter den σοφοί und Ἕλληνες die Römer mit einbegriffen? Direkt nicht, da sie zwar hellenische Bildung haben, doch nie Ἕλληνες heißen. Den Namen barbari, mit welchem nach griechischem Sprachgebrauch alle nichtgriechische Völker bezeichnet wurden, legten ihnen allerdings die Griechen zuweilen bei (s. Krebs observ. z. d. St.), doch stellt Cicero Graecia et Italia den barbaris gegenüber (de fin. 2, 15, 49.); auch kann P., schon nach dem Zusammenhange mit V. 16., sie nicht darunter begreifen. So wird denn durch Zerlegung in die Bildungsstufen und die darunter begriffenen Völker der Begriff der Universalität konkreter ausgeführt mit indirekter Beziehung darauf, daß der Ap. auch den gebildeten Römern zu predigen verpflichtet ist. Calv.: ab officio itaque suo argumentatur, non esse sibi arrogantiae dandum, quod aliquid docendis Romanis se valere confideret, utcunque et eruditione et prudentia et peritia rerum egregie excellerent, quoniam Domino visum esset, ipsum sapientibus quoque obligare. — Da Ἕλλησι κτλ. mit ἔθνεσι in gleichem Casus steht und zwar ohne dazwischentretende Partikel, so sieht Orig. es als Apposition dazu an (so auch Bornemann in Rosenmüller's Repertorium II. 246.). Vielmehr sind die Dative Ἕλλησι κτλ. um der größeren Emphasis willen ἀσυνδέτως vorangesetzt. — Οὕτως „unter diesen Umständen" (5, 12.), dem Sinne nach = folglich. — Was das sprachlich schwierige τὸ κατ᾽ ἐμέ betrifft, so geben wir die verschiedenen Erklärungen in de W's. bündiger Zusammenfassung: „1) schließt man τὸ κατ᾽ ἐμὲ in (Hülfs-) Komma's ein (Demosth. de coron. p. 348. vgl. τὸ ἐξ ὑμῶν 12, 18.) und nimmt πρόθυμον (welches auch sonst substantivisch vorkommt) als Subjekt, wozu ἐστί zu suppliren: „was mich betrifft, so ist Geneigtheit da" (Mey.); 2) Man zieht den Artikel zu πρόθυμον und nimmt κατ᾽ ἐμέ für Umschreibung des Gen. (Eph. 1, 15.) = τὸ πρόθυμόν

μου sc. *ἐστι* (Kpk. Blm., Fr.; 3) Man zieht zwar *τὸ* zu *πρόθ.*, giebt aber dem *κατ᾽ ἐμὲ* mehr Gewicht: quantum ad me (Rch.); 4) Man macht *τὸ κατ᾽ ἐμέ* zum Subjekt und *πρόθ.* zum Prädikat: „ich, soviel an mir ist, bin bereit" (Bz., Grt., Rück., Thol.). Die erste und zweite Erklärung können allein in Betracht kommen, die erste aber giebt den nachdrücklichsten Sinn, indem sie an die Abhängigkeit von Gott erinnert, (V. 13.). Die Auslassung von *ἐστί* ist unbedenklich, vgl. 2 Kor. 8, 11." Gerade im Gegensatz müssen wir urtheilen, daß die zwei ersten Fassungen am wenigsten zulässig. Bei der zweiten tritt, wie auch Meyer bemerkt, der Gegensatz zum göttlichen Willen nicht hervor, wie man ihn doch gerade hier erwartet. Gegen die erste spricht entschieden, daß doch das artikellose *πρόθυμον* nicht für das Subst. *ἡ προθυμία* stehen kann, sondern nur mit dem Artikel kann es den abstrakten Substantivbegriff ausdrücken (Kühner §. 475.). Gegen die 4te Fassung, welcher schon die Itala in ihrer Uebers. folgt: ita quod in me est, promtus sum (Vulg.: promtum est), bemerkt Meyer peremtorisch, daß sie gegen allen Sprachgebrauch sei. Dies bestreiten wir mit der Analogie, daß *τὸ ἐμόν* und *τὰ ἐμά* — der Sache nach = *τὸ κατ᾽ ἐμέ* — auch bei den Prosaikern als Umschreibung von *ἐγώ* steht, „wenn das ausgedrückt werden soll, was gleichsam in die Sphäre der Person fällt," s. Beispiele bei Kühner a. a. O., Daher auch Philologen *τὸ κατ᾽ ἐμέ* (Wyttenbach Opp. moralia ed. Oxonii VIII. S. 849.) und *τά παρ᾽ ἐμοῦ* (Ast de leg. III. S. 702. D.) geradezu für *ἐγώ* erklären. An der letzten Stelle ist allerdings diese Fassung unzulässig, und ebenso scheint sie unzulässig zu seyn in der aus Aristides ed. Jebb S. 182. von Wyttenbach citirten Stelle: *εἰ δέ δή τι καὶ τὸ καθ᾽ ἡμᾶς — τοῦτο νῦν ἐστι θεῶν ἵλεων ὄντων — καὶ τοῦτ᾽ εἰς ὑμᾶς ἀναφέρει, οὔκουν ξενίαν γ᾽ ἔστι τῶν λόγων καταγνῶναι.* Nach dem Zusammenhange ist, wie es scheint, hier zu übersetzen: „Wenn aber auch unsere Rednergabe etwas vermag, und dies auf euch, Athener, zurückführt, so könnt ihr mir auch nicht die Fremdheit meiner Rede vorwerfen."

3) V. 16. 17. Dieses Evangelii hat der Ap. sich nicht zu schämen, denn es offenbart einen Weg zum Heil, dessen alle Menschen bedürfen.

V. 16. Wie in Athen und Korinth der Apostel allem Weisheitsdünkel gegenüber sich seiner Botschaft nicht schämte, so auch nicht in der Metropolis des römischen Reichs. Er hat hernachmals auch seiner Fesseln in Rom sich nicht geschämt (2 Tim. 1, 12.) und hat auch vor dem Kaiser als Mann gestanden (2 Tim. 4, 16.). *Ἐπαισχύνομαι* mit Akk. und mit *ἐπί τινι*. Warum er sich nicht schämt? Weil das Ev. vermag, was keine andere Predigt — das Heil des Menschen zu würken, vgl. *εὐαγγ. σωτηρίας* Eph. 1, 13. 1 Kor. 1, 18. 21. Jak. 1, 21. Bei *δύναμις* ist wie Joh. 17, 3. die Metonymie angenommen worden: rei per instrumentum effectae pro instrumento (Glassius). Auch der bekannte Rathmann hatte sie angenommen: „Wie man sagt: die Axt haut, während es der sie bewegende Arm ist," der Arm aber sei hier der im Innern des Hörenden würkende Geist, daher der Vorwurf gegen ihn, daß er die vis intrinseca spiritus divini in der Schrift verwerfe. Doch hatten auch orthodoxe Theologen wie Chemnitz, der Wittenberger Rungius, Winckelmann in Gießen jene Metonymie anerkannt (vgl. Leichenpredigt auf Rathmann von Blanck 1628. S. 39.). Allerdings liegt der göttliche Geist in den von der Schrift bezeugten Thatsachen und Worten, insofern jedoch auch in dem Zeugniß selbst. — *Πιστεύοντι*. Soll es nämlich am Menschen heilwürkend werden, so muß es dem Geiste des Menschen sich assimiliren, welches durch den Glauben geschieht, wie die Nahrung durch den Genuß in den leiblichen Organismus übergeht (Hebr. 4, 2.). Grotius: sicut medicamentum nihil prodest nisi haustum, ita nec evangelium nisi fides habeatur. — Der Begriff *σωτηρία* nicht mit Fr., Mey. nur auf das jenseitige messianische Heil zu reduciren (vgl. Luc. 8, 48. Joh. 4, 14.), wenn es auch vorzugsweise auf dieses geht, insofern die hier begonnene Herstellung sich dort vollendet (Röm. 8, 24.). *Σωτηρία* wird von Luther stets Seligkeit übersetzt, welches indeß nur die subjektive Seite der von dem Heile ausgehenden Selbstbefriedigung ausdrückt, besser daher „Heil". *Παντί* hebt die dem Ap. so wichtige Allgemein-

heit des Heils hervor. — *Πρῶτον* nicht bloß auf die Priorität der Zeit zu beziehen (Chrys., Grot.), sondern auch auf das nähere Anrecht, insofern Gott dem Bundesvolke ein gegebenes Wort zu lösen hatte (15, 8.).

V. 17. zeigt inwiefern gerade das *εὐαγγέλιον* eine *δύναμις σωτηρίας*. Weil es denjenigen Zustand des Menschen bewürkt, durch welchen er der göttlichen Anforderung genügen kann. — *Δικ.* nicht die Gerechtigkeit Gottes in Erfüllung der Verheißungen (Ambr.), nicht die vergeltende Gerechtigkeit (Orig.), nicht die Gott wesentliche Gerechtigkeit, wie Andr. Osiander lehrte und neuerdings Hofmann, der Schriftbeweis I. 547. II. 1. 229., nicht die Güte Gottes (Morus), nicht die Unparteilichkeit gegen Heiden und Juden (Semler), überhaupt nicht eine Eigenschaft Gottes, wie dies aus der citirten prophetischen Stelle erhellt, sondern: der Zustand des Gerechtseyns. Dies ergiebt sich aus Parallelstellen, wie 2 Kor. 5, 21.: *ἵνα ἡμεῖς γινώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ*, d. i. *δίκαιοι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* und aus den Aussprüchen über die *δικαίωσις* (s. zu 3, 25. 4, 3.). *Δίκαιος* nach der klassischen Fassung bei Aristot. (der es auf das Etymon *δίχα* zurückführt „ein Verhältniß zwischen Zweien") und צַדִּיק nach der semitischen Etymologie: „das einer Norm Entsprechende;" Arist. Ethik 5, 1. 8.: *τὸ μὲν δίκαιον τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον*. Demnach *δικαιοσύνη* im Klass. und im N. T. und צְדָקָה im A. T. die Rechtbeschaffenheit, sowohl von Gott als von Menschen (s. das Nähere zu 3, 25.), צַדִּיק *δίκαιος* vom Menschen „der, welcher den Forderungen Gottes entspricht." Die sorgfältigste Forschung über den Begriff bei Gurlitt (Studien über Röm. 3, 25. 26. in den Stud. und Krit. 1840. H. 4.). Für den neutestamentl. Begriff in der Rechtfertigungslehre vgl. Baur Paulus S. 524. Neander Pflanzung 4 A. II. S. 656., Chr. Fr. Schmid biblische Theologie des N. T. 1853. II. S. 246. So soll nun auch der Mensch, als zum Ebenbilde Gottes geschaffen, dieser seiner Bestimmung gerecht seyn. Dies hohe Bewußtseyn liegt dem Gesetzesbunde Israels zu Grunde. Unter diesem Gesichtspunkte erscheint die durch Christum gestiftete Versöhnung einem Pau-

lus, dem gesetzlichen Eiferer, einem Johannes dagegen unter dem der Mittheilung des vollkommenen göttlichen Lebens. Doch schließt auch Paulus diese Seite nicht aus, denn, wo der Mensch sich dem Willen Gottes entsprechend weiß, und dies als Gnadengeschenk, da ist es eine *δικαίωσις ζωῆς* (5, 18. 21.) vgl. zu 4, 3—5. Den Gen. *θεοῦ* hat Luth., Phil., Fr., Baur, Fr. Schmid als Gen. Obj., als einen Gen. der weitern Beziehung genommen = *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*. Dagegen Chrys., Beng., Rück., Mey., de W. als Gen. Subj. „die von Gott ausgehende Gerechtigkeit". Für diese Bed. streitet namentlich Lipsius „die paulinische Rechtfertigungslehre" 1853. S. 13. Von Seiten des allgemeinen Sprachgebrauchs ist gegen die erstere Erkl. nichts einzuwenden. Ueber den durch Präpp. aufzulösenden objektiven Gen. vgl. Krüger griech. Gramm. 3 A. §. 47, 6. Winer 5 A. S. 215. In 2 Kor. 5, 21. Jak. 1, 20. Matth. 6, 33. kann *δικ.* nur heißen die von Gott geforderte oder vor ihm geltende Rechtbeschaffenheit. *Δικαιοῦσθαι παρὰ θεῷ* und *ἐνώπιον θεοῦ* braucht P. 3, 20., 2, 13. Gal. 3, 11. Sehen wir indeß auf den Gebrauch des Subst. mit dem Gen. *θεοῦ* bei P., so findet sich *ἡ ἐκ θεοῦ δικ.* der *ἡ ἐμὴ δικ.* Phil. 3, 9. entgegengesetzt und so in unserm Briefe 10, 3. die *δικ. θεοῦ* der *ἰδία δικ.* Dies entscheidet allerdings mehr für die subj. Fassung des Gen. „die von Gott ausgehende, geschenkte Rechtbeschaffenheit" (vgl. *σοφία ἀπὸ θεοῦ* 1 Kor. 1, 30.), wenn man nicht vorzieht anzunehmen, daß in dem Comp. „die Gottesgerechtigkeit" (vgl. *ἀνάστασις κρίσεως* Joh. 5, 29. „Gerichtsauferstehung") sich dem Ap. beide Bedd. zusammengeschlossen haben. — Richtiger dürfte vielleicht hier Eine Gerechtigkeit Gottes übersetzt werden, da Paulus die vor Gott geltende Gerechtigkeit hier als ein Neues vorher Unerreichbares einführt, wie 1 Kor. 1, 30. Eine Weisheit.

Das Medium der Aneignung dieser Gerechtigkeit ist der Glaube. Ueber diesen für die paulinischen Schriften so wichtigen Begriff verweisen wir auf Neander Pflanzung II. 720. u. Nitzsch scharfsinnige Erörterungen im System der christlichen Lehre 5 A. S. 18. Seit D. Schulz ist der terminus def. „Fürwahrhalten" verworfen worden, aber es kommt nur darauf an,

worauf dieses Fürwahrhalten ruhe. Dem Richtigen nahe kommt schon die Begriffsbestimmung von Thomas Aq., auch zu dieser St.: importat fides assensum quendam cum certitudine ad id, quod non videtur, ex voluntate, quia nemo credit nisi volens, sicut Aug. dicit. Differt credens a sciente, qui per certitudinem assentit ex necessitate rationis, actus autem fidei, qui est credere, dependet ex intellectu et voluntate, movente intellectum ad assensum. Unter den älteren lutherischen Dogmatikern kommt wohl am nächsten Musäus, welcher näher für die voluntas als principium movens eine zum Objekt hinneigende pia affectio verlangt ad captivandum intellectum, si forte suis διαλογισμοῖς obsistat (Introd. in theol. S. 185.). Während das philosophische Fürwahrhalten sich auf Vernunftschlüsse gründet, das historische auf überlieferte Zeugnisse, ruht das religiöse auf dem religiösen Selbstbewußtseyn, auf der Energie der dem Geiste eingebornen ἀλήθεια, die jedoch selbst wieder, welches Moment namentlich von Nitzsch hervorgehoben, von der Spontaneität des Geistes mitbedingt zu denken ist. — Weit gehen die Ausleger aus einander bei Erklärung der Worte ἐκ πίστεως εἰς πίστιν. Es fragt sich zuerst, ob δικαιοσ. mit ἐκ πίστεως zu construiren (Hammond, Beng., Heum.), wogegen der Mangel des Artikels nicht streiten würde (Cocc.). Aber die Wortstellung nach ἀποκαλύπτεται nöthigt, es mit diesem zu verbinden. Es findet eine concise Ausdrucksweise statt für ἐκ πίστεως οὖσα (Fr.). Es können nun die beiden Bestimmungen ἐκ π. und εἰς π. so aufgefaßt werden, daß darin eine verschiedenartige Beziehung liegt, oder auch daß sie einen Fortschritt ausdrücken. Einen Gegensatz, der sich indeß auch unter dem Begriff eines Fortschrittes auffassen ließe, findet darin Orig., Chrys., Theod., unter den Neuern Pellicanus und Semler, indem das eine πίστις auf den alttestamentlichen Glauben, das andere auf den neutestamentlichen sich beziehen soll; wie würde jedoch dann das ἐν αὐτῷ passen? Liegt ein Fortschritt des Grades, also eine Steigerung darin, so ist von Seiten der Sprache zu vergleichen Jerem. 9, 3., Ps. 84, 4., 144, 13. (LXX.) und 2 Kor. 3, 18. Einige denken dabei nur an den subjektiven Wachsthum an

Innigkeit des Glaubens; Luth. Randglosse: „Aus dem angefangnen schwachen Glauben in den starken, denn der Glaube feiert nicht," ebenso Mel. Andere an den wachsenden Umfang des Glaubensobjekts (vgl. die Dogmatiker über fides magna und parva, Gerhard loci VII. 147.). So spricht Theod. von dem Fortschritt vom Glauben an die Kindschaft zum Glauben an die Auferstehung, und schärfer Photius: πιστεύειν γὰρ δεῖ, ὅτι θεὸς ἐφάνη ἐπὶ τῆς γῆς μετὰ σαρκὸς, ὅπερ ἐστὶν ἀρχὴ, καὶ πάλιν, ὅτι ἔσται τοῖς πιστεύσασιν εἰς κλῆρον ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν· ὅπερ ἐστὶ πίστεως τέλος. Aehnlich Clarius. Doch führt auf dieses Moment des nothwendigen Fortschritts im Glauben nicht der Zusammenhang, vielmehr darauf, daß es auf das Festhalten des Glaubens ankomme, also auf einen Zeitfortschritt, wie Castellio es wiedergiebt: per id divina iustitia exoritur perpetuanda fide. Noch näher liegt die Annahme, daß der Ap. durch den Wechsel der Präpositionen hier wie 3, 23. 30. ausdrücken wollte, daß bei dieser Gerechtigkeit der Glaube Alles ausmache, die prora und puppis sei, wie Bengel sagt. Diese Absicht erreichte der Ap., wenn er diesen Sinn in die Worte legte. Er konnte sie indeß auch erreichen, wenn er εἰς. π. als Bezeichnung der Persönlichkeiten, für welches die Predigt bestimmt, oder des Zweckes derselben gebrauchte. Nach jener Auffassung erklären Oekumenius, Rosenm., Rück., Phil., indem sie πίστις das zweite Mal metonymisch für οἱ πιστεύοντες nehmen*). Oek.: ἀπό πίστεως ἄρχεται καὶ εἰς τὸν πιστεύοντα λήγει. Als Bezeichnung des Zweckes „damit sie geglaubt werde" sehen die Worte an Hammond, Heumann, Fr., vgl. die Parallelen Röm. 6, 19.: ὅπλα ἀνομίας εἰς τὴν ἀνομίαν und 2 Kor. 2, 16. ὀσμὴ ζωῆς εἰς ζωήν. Die dem Gläubigen zugesprochene Gerechtigkeit, will der Ap. sagen, muß selbst wieder gläubig ergriffen werden.

Wie der Ap. im 4ten K. zeigt, daß schon im A. T. dieser Rechtfertigungsweg angedeutet worden, so knüpft er auch

*) Seltsam Zwingli: „Vertrauen in den treuen, glaubhaften Gott," das zweite πίστις also für das konkrete ὁ πιστός.

hier die neue Lehre an ein altes prophetisches Wort. Die Stelle Habak. 2, 4. (vgl. Delitzsch Comm. zu d. St.) sagt aus: „der Gerechte wird leben d. i. glücklich seyn durch seinen Glauben an Gott." Dieses prophetische Wort faßt der Apostel tiefer und macht es zur Grundlage seiner Lehre, wie hier auch Gal. 3, 14. vgl. Hebr. 10, 38. Daß der Pragmatismus des Ap., wie Mey. sagt, voraussetze, daß er auch in der proph. Stelle ἐκ πίστεως mit δίκαιος verbunden habe (so interpungirt Griesb.), leuchtet nicht ein. Es entsprach auch seinem Zwecke zu zeigen, der Gerechte habe das Leben nur durch den Glauben (Phil.).

4) V. 18—32. Der Heide bedarf des neuen Heilsweges durch den Glauben, denn nach seinen Werken trifft ihn nur der Zorn Gottes.

V. 18*). Uebergang: „Nur wer auf dem Wege des Glaubens gerecht worden ist, kann leben und selig werden, da überall in der Menschheit Gesetzesübertretung und daher Gottes Zorn." So trifft dieser zunächst die Heidenwelt. Auf diese nämlich beschränkt sich der Satz durch das τῶν τὴν ἀλήθ. κατεχ., welche Beschränkung indessen, wie die Satzform zeigt, erst in die Gedanken des Ap. eingetreten, nachdem er den allgemeinen Satz schon ausgesprochen hatte **). Was der Ap. von dem Verhältnisse der Heidenwelt zu Gott und nachher der Juden sagt, gilt natürlich nur von der Gesammtheit, von den Einzelnen nur in höherem oder geringerem Grade. Das Gericht über die Einzelnen wird aber auch durch ihr specielles Verhalten modificirt nach K. 2, 6 f. Ὀργή nicht mit den alten Ausleg. per meton. effectus pro causa geradezu für τιμωρία zu nehmen. Zorn Gottes ist das sich bethätigende Mißfallen Gottes an dem sich ihm verschließenden Sünder (Schöberlein die Grundlehren des Heils S. 49.). Vgl. über ὀργή meinen Komm. zur Bergpredigt Matth. 5, 22. und Harleß zu Eph. 2, 3.

---

*) Vgl. zu dem Abschnitt von V. 18—32. die durch klassische Belesenheit lehrreiche Abh. von Adam in exercitationes exegeticae 1712. S. 501—738.

**) Eine Mitbeziehung dieses ganzen Abschnittes auf die Juden sucht eine Abh. von Michelsen zu erweisen, s. meinen Litt. Anz. 1844. n. 38.

Ἀποκαλύπτεται ist das Präs., mithin ist von einem fortgehenden göttlichen Akte die Rede. Von Fr. und Phil. ist die Ansicht aufgestellt, ἀποκαλύπτειν bezeichne stets eine außerordentliche übernatürliche Offenbarung, φανεροῦν wie V. 19. die natürliche, aus Natur, Geschichte und Gewissen. Bei Phil. heißt es: „Jede clavis N. T. beweiset es." Dabei ist zunächst außer Acht gelassen, daß es in Frage zu stellen, ob den biblischen Schriftstellern dieser Unterschied des Natürlichen und Uebernatürlichen ebenso geläufig gewesen wie unsern Dogmatikern. Die, welche ihn streng durchführen wollen, sehen sich selbst in Verlegenheit, so Chr. Fr. Fr. de revelationis notione biblica 1828. S. 74., vgl. Baumg. Cruſ. de immediati et mediati notionibus. Opusc. 1836. S. 41. Will man aber den Unterschied streng durchführen, so fragt sich sehr, ob es wahrscheinlich sei, daß der Ap. Phil. 3, 15. ἀποκαλύπτειν in demselben Sinne von den Philippern aussage, in welchem er 2 Kor. 12, 1. von seinen eignen ἀποκαλύψεις spricht. In der Wortbedeutung ist jedenfalls jene Unterscheidung nicht begründet. Immerhin dürfte man daher mit Wolf, Glöckler an die Offenbarung durch Natur und Gewissen denken, stände nicht ἀπ᾽ οὐρανοῦ dabei, welches auf einen „ostensiblen Akt" hinzudeuten scheint (Mey.), vgl. 2 Theſſ. 1, 7. Aus eben diesem Grunde darf auch nicht an eine Offenbarung im Evang. gedacht werden, so daß auch hier ἐν αὐτῷ zu ergänzen wäre (Corn. a Lap., Grot., Semler), vielmehr weist ja ἀπ᾽ οὐρανοῦ gerade auf eine andere Offenbarungsweise hin. Man könnte nun an die vereinzelten Gottesgerichte durch Naturphänomene denken (Pel.) oder, wenn das Präs. als veranschaulichende Bezeichnung des gewiß Eintretenden genommen wird, an das Weltgericht, vgl. 2, 5. (Chryſ., Theod., Phil.), oder auch mit Cocc. so, daß das Weltgericht als Abschluß der einzelnen Gottesgerichte gefaßt wird. Nun weist aber der Ap. gleich nachher V. 24 f. auf eine in der Geschichte fortgehende und allen offenbare vergeltende Offenbarung Gottes in der Heidenwelt, vermöge deren die Verleugnung des Gottesbewußtseyns durch ihre eignen Folgen gestraft wird, und daß diese Vergeltung von dem Ap. nicht als selbstständiger Naturproceß angesehen wird, sondern als gottgewürk-

tes Verhängniß, zeigt παρέδωκεν. Wir nehmen daher keinen Anstand, mit Mey. an diese Offenbarung seiner Strafgerechtigkeit zu denken, welche auch das heidnische Bewußtseyn nicht verkannte: culpam poena premit comes. Hor. Od. IV. 5. 24., Aesch. Eumen. v. 313. 547. Auch das Satzverhältniß von V. 19—24., wo der Ap. auf diese Zornoffenbarung zurückkommt, begünstigt diese von den bisherigen abweichende Fassung. V. 19. nämlich bis 23. ist ja nur nähere Exposition des einer Erläuterung bedürftigen τῶν τ. ἀλ. κατεχόντων, daher weist die Causalpartikel διὸ καί „darum eben" eigentlich auf V. 18. zurück. — Ἀσέβεια nach klassischem Sprachgebrauch auf Verschuldung gegen Gott (Frevel gegen die Staatsreligion) zu beziehen, ἀδικία auf die gegen Menschen, vgl. Wachsmuth, Hell. Alterthumsk. II. 1. S. 262.

Ἀλήθεια. Daß nicht mit Cocc., Ammon an den christlichen λόγος τῆς ἀληθείας zu denken, zeigt V. 19. Nach diesem Verse und V. 25. (wo jedoch die Fassung streitig) möchte man also bei ἀλήθεια bestimmt an die ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ, die reine Gottesidee, denken: Calv. vera Dei notitia. Insofern jedoch hier am Anfange alsdann der Zusatz τοῦ Θεοῦ nicht zu entbehren gewesen wäre, ist es richtiger, den Umfang von ἀλήθεια, zumal in dem Gegensatz, den es zu ἀδικία bildet, nicht von vorn herein zu beschränken, wenn auch der Ap. der Sache nach eben die Gottesidee im Auge hatte. So besaßen also nach ihm die Heiden die religiöse Wahrheit, und es fragt sich: wo und wie? Nach mehreren Socinianern Smalcius, Crell, auch nach Flacius s. v. lex ist diese notitia Dei als eine acquisita zu denken aus Natur und Ueberlieferung; auf die letztere Quelle weist auch ein Aufsatz in der Ev. Kirchen-Z. 1828. n. 74. hin. Dagegen beantwortet Thomas Aq. die Frage: an deum esse per se sit notum? bejahend, nur mit Ausschluß der Erkenntniß der qualitas, und die orthodoxe lutherische Dogmatik erklärt bei Calov Synopsis controv. S. 67. §. 1.: notitia Dei non tantum acquisita sed insita; so hier Balduin: notitiae naturales de Deo. In der näheren Bestimmung bei Calov: sie ist insita non active, sed per speciem habitus olim a Deo impressi, nach Musäus: quoad imaginem rei repraesentatae d. i. potentiell, aber acquisita,

insofern das Bewußtseyn erst durch Denkthätigkeit zum bestimmten Gedanken wird (Musäus Introd. in theol. S. 62., vgl. J. Martini Vernunftspiegel 1618. S. 353. 713.). — *Κατέχειν* bedeutet ebenso wie *καταλαμβάνειν* zunächst halten, ergreifen, so daß man überwältigt, daher denn auch mit dem Nebenbegriff, daß der Fortgang gehindert wird, also = hemmen; Luther gut „aufhalten" (2 Theß. 2, 6. 7.). Isidor. Pelus. bei Matthäi: *ἢ καλυπτόντων καὶ διαλάμψαι τὴν θεογνωσίαν μὴ συγχωρούντων*. Der Sache nach verwandt ist also, was Joh. 1, 5. von dem Lichte sagt, das in jedwedem leuchtet, aber nicht von jedwedem gefaßt wird; vgl. auch das in Bezug auf die Heiden gebrauchte *ἀπηλγηκότες* Eph. 4, 19. Dennoch kann solches Aufhalten nicht absolut gedacht seyn: „denn die Heiden, spricht Luther, wiewohl sie nicht recht glauben an Gott, haben sie doch solchen Sinn und Meinung, Gott sei ein solch Wesen, der da helfen könne im Meer und in allen Nöthen. Solch Sinn und Verstand ist in aller Menschen Herzen und läßt sich nicht dämpfen und löschen." (Bei Walch XIX. S. 2619.). So schreibt Paulus auch Apg. 17, 23. ihnen actuelle wahre Gotteserkenntniß zu. Es ist von den Auslegern unsers Briefes noch nicht auf die völlige Uebereinstimmung dieser paulinischen Anschauung mit dem johanneischen: *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν* (1 Joh. 1, 5.) aufmerksam gemacht worden. — *Ἐν ἀδικίᾳ* wird von Calvin, Beza, Pisc., Reiche adverbial genommen. Damit ließe sich dann die sinnreiche Erklärung des Chrys. verbinden, daß die heidnische Idololatrie gleichsam als eine Veruntreuung der ursprünglichen Gotteserkenntniß anzusehen sei; wie wenn einer — sagt der Kirchenvater — die von dem Könige anvertrauten Güter, die er zu dessen Ehre anwenden sollte, an Gaukler und Huren verschwendete. Aber die adverbiale Fassung schwächt den Sinn ab. Nach Erasm. *ἐν* = bei, so daß der Sinn wäre: sie lassen die Erkenntniß nicht auf die Sittlichkeit würken. Aber wider den Zusammenhang. *Ἀλήθεια* und *ἀδικία* bilden wie sonst Gegensätze (1 Kor. 13, 6., Joh. 7, 18., Röm. 2, 8., 2 Theß. 2, 10. 12.). Die *ἀδικία* wird auch 2 Theß. 2, 10. als Mutter der *ἀπάτη* dargestellt, der unsitt-

liche Wille nämlich verblendet die Erkenntniß (Matth. 6, 21.). „So wie der Mensch, so ist sein Gott, drum ward auch Gott so oft zum Spott." Die ins Irdische versenkte Willensrichtung des Menschen erschafft auch sinnliche Naturgottheiten. Wie hoch erhebt sich hier der sittliche Geist des Ap. über die gangbaren jüdischen Ansichten, nach denen der Götzendienst durch Verführung der Dämonen entstanden (Neander Pflanzung 4 A. S. 808.)! Anders freilich Reiche, nach welchem der Naturkultus die nothwendige Folge des Mangels an „Abstraktionskraft" bei den frühesten Geschlechtern seyn soll. Diese Ansicht hat, wie es häufig geschieht, dem kindlichen Urzustande die thierische Rohheit substituirt und die Thatsachen ohne Zahl außer Acht gelassen, welche das Wort des Dichters beweisen, daß in Sachen der Religion „ein reines kindliches Gemüth" scharfsichtiger ist als „der Verstand der Verständigen." Vgl. hierüber Nitzsch System 5 A. S. 12.

V. 19. Ueber die Gedankenverbindung entscheidet die lexikalische Bed. der Causalpartikel. *Διότι* führt die nähere Entwickelung des Vorangegangenen ein. *Διότι* ursprünglich *δι' ὅ, τι*, also nur „weswegen", so daß der vorhergehende Satz den Grund des folgenden enthält, dann auch im Klassischen für *διὰ τοῦτο ὅτι* „deshalb weil" (Luk. 2, 7., 1 Kor. 15, 9.). An dieser klassischen Bed. will Mey. auch hier festgehalten wissen. So würde, wie auch Lachmann und Tischendorf thut, nach V. 18. und 20. ein Komma zu setzen und in diesen beiden Versen das Motiv für den göttlichen Zorn näher angegeben seyn. Aber dasselbe lag ja schon in dem Prädikate *τῶν τὴν ἀλήϑ. κτλ.* Wie schleppend würde es in diesen zwei langen Sätzen, die doch ganz den Charakter näherer Exposition an sich tragen, noch einmal nachgebracht. Dagegen gestaltet sich der Sinn ganz befriedigend, wenn hinter V. 18. ein Punktum gesetzt und V. 19—23. als nähere Exposition des einer Erläuterung bedürftigen *τῶν τ. ἀλήϑ. κατεχόντων* angesehen, *διότι* aber am Anfange dieser Erläuterung denn übersetzt wird. Die lexikalische Berechtigung für diese Bed. hat Fr. nachgewiesen, sie findet sich unbestreitbar in Jes. 22, 2. LXX., Tob. 4, 6., Apg. 18, 10. — *Τὸ γνωστόν*. Von diesem Worte liegt uns eine dreifache Weise der Auffassung vor:

1) das von Gott Bekannte (Itala, Vulg., Reiche, de Wette); 2) das Erkennbare, (Phot., Oek., Theoph., Thomas Aq., Erasm., Calv., Bald., Cocc., Grot., Rück.; 3) die Erkenntniß (der Syr., Chrys., Theod., wohl auch Luth., Ernesti*), Fr. Es fragt sich zunächst, welche dieser 3 Fassungen der Sprache nach den Vorzug verdient Im klassischen Sprachgebrauch hat nach Hermann (zu Oed. Rex. v. 362.) γνωστός nur die Bedeutung erkennbar, und γνωτός nur die Bedeutung erkannt. Wogegen von Ernesti, Mey. (1 A.), behauptet wurde, daß γνωστός nirgend die Bedeutung erkennbar habe, sich vielmehr in allen angeführten Stellen durch bekannt übersetzen lasse. Diese Behauptung ist entschieden falsch. In der St. des Sophokles läßt sich zwar mit einem Scholiasten und Brunck so übersetzen, aber die passendste Erklärung ist ohne Zweifel erkennbar. Ebenso in der Stelle Xenoph. Hellen. II., 3, 18., obwohl dort allenfalls bekannt übersetzt werden kann. Entschieden ist aber erkennbar zu übersetzen, wo das Wort im philosophischen Sprachgebrauch vorkommt, vgl. die Stellen bei Winer 5 A. S. 266., wozu namentlich auch Plato Parmenides S. 160. C. kommt. Aber auch in den LXX. und im N. T. wird man Sir. 21, 8. und Apg. 4, 16. am natürlichsten erkennbar übersetzen. Nur etwa in Xenoph. Cyrop. VI, 3, 4., und Arrian Diss. Epict. 2, 20. 4.: γίνωσκε ὅτι οὐδέν ἐστι γνωστὸν, ἀλλὰ πάντα ἀτέκμαρτα findet die Bed. „bekannt" statt, obwohl sich allenfalls auch hier „erkennbar" übersetzen ließe. Für die LXX. und das N. T. ist die Bed. bekannt unzweifelhaft (s. die Lexika.). Die Bed. Erkenntniß Gottes läßt sich zwiefach, aktiv und passiv, fassen: Das Wissen von Gott und die Kenntniß Gottes, notitia Dei. In diesem letzten Sinne ist es das Bekannte, das Erkannte Gottes, und kann man alle

*) Luth. übersetzt in der A. von 1522: „dasjenige, so kündlich ist an Gott," seit 1530: „daß ein Gott sei," — vermuthlich γνωστόν im Sinne von γνῶσις und dies paſſ. nehmend: die notitia von Gott. Auch Ernesti (theol. Bibl. X. S. 630.) übersetzt so und spricht von einer Periphrasis wie vis divina, nomen Dei (?).

Adjektiva neutr. durch Substantiva übersetzen. Dagegen ließe die erstere Bed. sich nur rechtfertigen, wenn das adj. verb. in aktivem Sinne genommen würde: wissend. So will es Fr. auch würklich nehmen und beruft sich theils auf den Gebrauch von τὸ χαῖρον für ἡ χαρά, τὸ λυπούμενον für ἡ λύπη, theils und vorzüglich (quod magis etiam huc facit) auf τὸ δυνατόν für ἡ δύναμις. Da nun viele Adj. verb. auf — τός aktive Bed. hätten, so könne dies auch bei τὸ γνωστόν der Fall seyn, und dann erkläre sich, ohne an eine Verderbniß der Lesart denken zu müssen, der griechische Text der LXX. von 1 Mos. 2, 9. 17. Allein die Beispiele des Part. act. τὸ χαῖρον und der Partic. pass. wie τὸ τιμώμενον *) gehören streng genommen, nicht hieher, wie jener Interpret selbst fühlt, und auch das Beispiel von τὸ δυνατόν ist hier nicht beweisend, denn dieses hat ursprünglich die intransitive Bed. „könnend, stark", welches dann, von Sachen gebraucht „möglich" ist, von Personen gebraucht „fähig", wogegen von γνωστός nur der passive Gebrauch bekannt ist; ja der aktive Gebrauch der Verbalia auf — τός ist überhaupt vorzugsweise dichterisch, s. Buttmann ausf. Gramm. S. 446. Kühner I. §. 90. Anm. 2. Gewiß muß man Fr. beistimmen, daß 1 Mos. 2, 9. die Lesart der LXX. τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστὸν καλοῦ κ. πονηροῦ nicht zu sollicitiren ist, aber gewiß wird hier

---

*) Vorzüglich finden sie sich bei Thukydides, der deshalb von Dionys. Hal. angegriffen worden, wiewohl der Gebrauch so allgemein vorkommt, Dion. de Thucyd. ed. Krüger. S. 231. Schäfer zu Dionys. de compos. S. 205. Beispiele finden sich hier überall gesammelt, aber die Erklärung des Sprachgebrauchs findet sich weder hier, noch bei den Grammatikern; auch Kühner II. §. 474. hat sich begnügt, Beispiele zu sammeln. Es dürfte der Gebrauch des Part. pass. wohl so aufzufassen seyn. Τὸ τιμώμενον τῆς πόλεως (Thukyd. II. 63.) für ἡ τιμή, das Ansehn, ist der geehrte Zustand, das Geehrtseyn. Schwieriger ist das Part. act. zu erklären; an mehreren Stellen ist es kollektivisch, wie Xenoph. Mem. 1, 2, 43. τὸ κρατοῦν was Gewalt hat, d. i. die Gewalthaber, aber nicht an allen Stellen paßt diese Auffassung, vgl. z. B. Plut. Mor. I. 357. δεῖ μήτε τὸ χαῖρον, ἐφ᾽ οἷς ἁμαρτάνουσιν, ἀργὸν εἶναι, μήτε τὸ λυπούμενον, ἐφ᾽ οἷς κατορθοῦσιν. Hier ist „das, was an mir sich freut" konkret für „die Freude" gesetzt, wie umgekehrt das Abstr. τὸ ἐμόν für ἐγώ.

γνωστόν richtiger durch notitia als durch scientia übersetzt; das zum Beleg angeführte *γέλωτα γελᾷν* würde nur passen, wenn in d. a. St. *γινώσκειν* statt *εἰδέναι* stände**). Da nun sprachlich alle 3 Bedd. zulässig, so muß der Zusammenhang entscheiden. Beide Uebers. „das Erkennbare" und „das Bekannte" erfordern eine nähere Qualifikation: „das ohne Offenbarung Erkennbare" oder „das ohne Offenbarung, d. i. das allgemein den Menschen Bekannte," oder nach Abälard sogar: „das durch die Offenbarung Bekannte" (hoc est eos credidisse, quae nunc credimus de his, quae ad veritatem pertinent.). Doch nur vom mysterium trinitatis, nicht vom myst. incarnationis getraut sich Abälard dies nachzuweisen. Von den ersten beiden Fassungen ist die zweite die sich am wenigsten empfehlende, da sie auf die Tautologie führt: „denn was den Heiden ohne Offenbarung bekannt ist, ist ihnen bekannt." Bei der ersteren Bed. dagegen ist die Voraussetzung jener Qualification gar nicht auffallend. Macht sie indeß Bedenken, so hätte man notitia zu übersetzen, wobei jedoch auch nur an eine relative notitia gedacht werden könnte. Denn mit Luth., Ernesti nur an die notitia von Gottes Daseyn zu denken, geht nicht wohl an, da der Ap. ihnen auch eine gewisse Erkenntniß der Qualität Gottes zuschreibt, ja im Folgenden auch der Art der Verehrung und des sittlichen *δικαίωμα* Gottes V. 32. (am Vollständigsten übersieht diese Momente Episcopius instit. theol. I. c. 8. S. 19.). Luth. freilich, seiner Uebersetzung entsprechend, spricht hier aus: „die Vernunft kann die Gottheit nicht recht zueignen, dem sie gebührt. Sie weiß, daß Gott ist, aber wer oder welcher er sei, weiß sie nicht" (bei Walch VI. S. 2620.). Doch legt

**) Auch in d. St. Justin. apol. 2. c. 14. *διὸ ἐν τῇ φύσει τῇ τ. ἀνθρώπων εἶναι τὸ γνωριστὸν καλοῦ κ. αἰσχροῦ* wird man notitia zu übersetzen haben; diejenigen Kritiker, welche *γνωριστικόν* (das was bekannt zu machen im Stande ist, s. Möris Atticista ed. Koch. S. 229.) emendiren wollten, hatten nicht erwogen, daß *γνωρίζω* nicht bloß heißt notum facere, sondern auch nosse, s. Phil. 1, 22. — Auch im Lateinischen finden sich Adjektiva auf — bilis bei Dichtern und selbst hie und da bei Prosaikern in aktiver Bed., z. B. penetrabilis, s. Ruddimann, inst. gramm. lat. II. S. 99. Anm.

er anderwärts den Heiden mehr bei (bei Walch XIX. S. 2619.). — *Φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς.* Paulus kann ἐν nicht in der Bed. „unter" genommen haben (Fr. und Grot.), sodaß er nur an die Philosophen gedacht hätte: er spricht ja von den Heiden als Volksgemeinschaft im Unterschiede von den Juden. Ueberdies, wenn auch die Volksreligion getrübter als die Systeme der Philosophen, so standen darum doch von diesen nur einige der wahren Gottesidee näher, wogegen gerade in den das Volksbewußtseyn repräsentirenden Komikern so viel ächt religiöse, daher auch von den Kirchenvätern fleißig excerpirte Aussprüche vorkommen, ebenso in den Volksmythen, vgl. Nägelsbach die homer. Theologie und die bekannten Abhandlungen von Lasaulx. Daher mit Calv. das ἐν αὐτοῖς zu übersetzen: cordibus insculptum. — Ὁ Θεὸς γάρ — also auch die sogenannte natürliche Religion mit Nachdruck auf Gott zurückgeführt.

V. 20. Nur potentiell hat der Ap. jene insita notitia sich vorgestellt, ad actum ist sie gekommen durch Anschauung der Natur vermittelst der reflektirenden Thätigkeit des *νοῦς*. Warum der Ap. nicht auch den äußern Factor der Geschichte erwähnt hat? Die Naturanschauung würkt unmittelbarer, überdies will er auch gerade den Widerspruch hervorheben, daß diese sichtbare Natur, welche auf den Unsichtbaren hätte hinweisen sollen, selbst zum Gegenstande der Vergötterung geworden ist, nach Jacobi's bekanntem Bilde: der Consonant der Offenbarung ist innerlich gegeben, der sich aber nur aussprechen läßt vermittelst des Vokals von außen. Mel.: quamquam enim, ut postea dicit, mens ratiocinatur aliquid de Deo ex consideratione mirabilium ejus operum in universa rerum natura, tamen hunc syllogismum ratio non haberet, nisi etiam Deus aliquam notitiam *κατὰ πρόληψιν* indidisset mentibus nostris et illa mirabilia spectacula rerum *πρόληψιν* excitant vgl. Nitzsch a. a. O. S. 12. Nach Schneckenburger Beitr. zur Einleitung ins N. T. in der 10ten Abh.: „Die natürliche Theologie des Paulus und ihre Quellen," soll für die paulinische Lehre hier Philo der Quell seyn. Doch bleibt die Uebereinstimmung nur im Allgemeinen und namentlich bei *δύναμις* (vgl. dieses) läßt sie sich nicht erweisen. Dagegen spricht P. 19, 13. von der Predigt der Natur und Ps. 19, 18. ließe sich bei

שִׁבְחֵי אֱלֹהִים vielleicht an eine vergessene innere Gottesoffenbarung denken. — In der Gegenüberstellung von *ἀόρατα* und *καθορᾶται* liegt ein ähnliches Oxymoron, wie Hebr. 11, 3., welches zur Absicht hat, die Erkenntniß Gottes gleichsam als eine handgreifliche darzustellen *); *ἀόρατα* ist im Plural gebraucht, entweder — wie Win. will — wegen der folgenden beiden Eigenschaften, oder besser, um eine Vielheit dessen, was mit sinnlichen Augen nicht geschaut werden kann, auszudrücken, wie ja selbst *ταῦτα* dazu dient, einen Begriff in seinem ganzen Umfange zu bezeichnen (s. zu Joh. 15, 17.). Nach Theod. und Fr. soll *τὰ ἀόρατα* auf Gottes Handlungen, Schöpfung und Erhaltung, sich beziehen. Nun erklärt zwar Paulus diese *ἀόρατα* selbst durch *δύναμις* und *θειότης*, aber von Fr. wird die Gegenbemerkung gemacht: *τε* könne nicht nempe bedeuten (Luth. „das ist"). Aber das soll auch hier nicht die Bed. des *τε* seyn, vielmehr dient es nur zur Partition der Begriffe, wobei dann *καὶ* den umfassenderen oder stärkeren Begriff nachbringt, s. Beispiele bei Rück. 2. A. z. d. St., Kühner II. §. 726. 3. *Καθορᾶν*, *κατά* in den compos. verstärkend „erschauen". Unter *ποιήματα τ. θεοῦ* können der Wortbedeutung nach allerdings auch die Würkungen Gottes in der Geschichte begriffen werden, so Episkop., Koppe, Flatt (vgl. Pred. Sal. LXX. 11, 5., wo Aquilas *πρᾶξιν* hat); da jedoch *ποίημα* מַעֲשֶׂה das solenne Wort für die „Geschöpfe", so ist, zumal in diesem Zusammenhange, nicht ohne Noth von der Bed. abzugehen. Eine eigenthümliche Modifikation des Gedankens entsteht durch die, bei Passiven ja häufige, ablativische Fassung des Dat., wie sie sich bei dem Syr., Ludw. de Dieu findet und von Baumg. Cr. schon in s. bibl. Theol. S. 188., dann auch im Comm., vertheidigt wird. Dann wäre lediglich von einem innern geistigen Erschauen jener Eigenschaften die Rede. Aber freilich müßte dann *ποίημα* ausschließlich auf die vernünftigen Geschöpfe beschränkt werden, wozu der Sprachgebr. nicht berechtigt. So ist denn der Dat. instrumental, die Vermittelung

*) Vgl. die gründliche Dissert. über diese St. in Wessel's diss. sacrae S. 496.

anzeigend. Dann kann aber auch ἀπὸ τῆς κτίσεως nicht abermals als Bezeichnung der Vermittelung angesehen werden, also nicht mit Luther: „an der Schöpfung der Welt", sondern mit Socin., Pisc. „seit". „seit Welt und Menschen sind." Bei Betrachtung der Natur ist das Erste, was dem Menschen überwältigend entgegentritt, der Eindruck einer unendlichen übermenschlichen Allmacht (Weish. 13, 4.). Im Gefühl der Abhängigkeit von übermenschlichen Mächten wurzelt alle Religion. Den Patriarchen hat Gott sich zuerst als שַׁדַּי als Allmächtiger offenbart 2 Mos. 6, 3. Als ewig kündigt sich diese Macht an, denn sie ist über den Wechsel des Endlichen erhaben. Θειότης von θεῖος „die göttlichen Eigenschaften," θεότης von θεός „das göttliche Wesen": so wurden seit Mel., Beza beide Worte unterschieden. Ueber die hier angenommene Bed. von θειότης ist kein Zweifel (Theoph.: μεγαλειότης), wohl aber über die von θεότης. Sie hat nur in Kol. 2, 9. eine Stütze, wo sie aber auch als berechtigt erscheint. Außerdem ist sie im klassischen Sprachgebrauche bisher nur in einer einzigen Stelle, nämlich bei Lukian Icaromen. c. 9., nachgewiesen, und in dieser steht das Wort periphrastisch für θεός, wie sonst θειότης Weish. 18, 9. (vgl. Wahl lex. libr. Apocr. s. h. v.) und bei den Kirchenvätern (vgl. Suicer s. h. v.). Auch die neueren Pariser und Londoner Ausgg. von Stephanus thes. lassen andere Belege vermissen. Ueber θειότης kann indeß kein Streit seyn, es findet sich in der angegebenen Bed. in den Klassikern und Kirchenvätern. Da das in der Partition mit καὶ eingeführte Wort öfter den umfassenderen, generischen Begriff nachbringt, so läßt sich auch hier glauben, daß θειότης alles das bezeichnet, was Gott noch außer seiner Macht besitzt. Doch bemerkt schon Musculus, daß der Ap. dabei besonders an die Güte gedacht habe und dies läßt sich durch ηὐχαρίστησαν V. 21. und Apg. 14, 17. wahrscheinlich machen (Neander, Pflanzung II. S. 674. 4. A.). Wenn aber Schneckenburger hierin einen Anklang an Philo findet, welcher ἀγαθότης und ἐξουσία als die beiden schöpferischen Kräfte Gottes bezeichnet, so ist dies mehr als prekär, da Paulus nicht nur nicht dieselben Ausdrücke braucht, sondern in θειότης die ἀγαθότης immer nur

als Moment liegen kann. Vgl. Baur Paulus S. 622. Dagegen trifft Cicero im Ausdruck mit dem Ap. zusammen (Tuscul. 1, 13.): multi de Diis prava sentiunt, id enim vitioso more effici solet, omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur. Für die kühne Behauptung bei Abälard, daß die Heiden auch aus dem codex der Natur das Geheimniß der Trinität herauszulesen vermocht, beruft sich derselbe auf die drei in der Natur ausgeprägten Eigenschaften der potentia, sapientia, bonitas, auf welche Vater, Sohn und Geist zurückzuführen. Gegen ihn Bernhard ep. 190.

Εἰς τὸ εἶναι κτλ. Die auf der Prädestinationslehre ruhende Exegese von Calv., Beza findet in *εἰς τὸ* den Zweckbegriff ausgedrückt: in hoc ut sint, nicht so Zwingli: et id ita ut sint. Der grammatische Terrorismus von Fr., Mey., nachdem sich diese Ausleger von der Nothwendigkeit dispensirt, dem Worte des Ap. als einem Worte der Wahrheit zu glauben, eifert aufs Neue für die Zweckbedeutung, „weil im Briefe an die Römer sie ausschließlich statt habe" — wenn man sich nämlich entschließt überall so gewaltsam zu erklären wie hier Mey. Vgl. Rück. zu 2 Kor. 8, 6. und Hebr. 11, 3. Nur wenn man berechtigt wäre, bei dem Ap. ein System des Prädestinatianismus vorauszusetzen, hätte man das Recht auch hier auf der Zweckfassung zu bestehen, obwohl immer V. 21. dagegen wäre, wo nicht die göttliche Absicht, die Heiden unentschuldbar zu machen, sondern vielmehr ihre Unentschuldbarkeit näher erwiesen wird (Phil.). Selbst bei *ἵνα* ist der Zweckbegriff nicht überall festzuhalten (s. zu 3, 19.), ebenso bei dem Genit. Infin. (s. zu 7, 3.). — Sind sie nun unentschuldbar, weil sie der religio naturalis untreu geworden, ergiebt sich nicht auch andererseits ihre Entschuldbarkeit, mithin die sufficientia religionis naturalis ad salutem aus dem Ausspruche? Wenigstens wird, wenn das extra Christum nulla salus — richtig verstanden — festgehalten werden muß, die arminianische Folgerung sich ergeben: si homo recte donis naturae utatur, Deum ei extraordinaria ratione doctrinam Ev. revelaturum (1 Petri 3, 19., 4, 6.). Vgl. Gerhard loci II. S. 66. Calov consideratio Arminianismi S. 58.

V. 21. *Διότι* schließt sich zunächst an das *εἶναι ἀναπολογήτους*. Die Schuld aber, von der in dem *ἀναπολογήτους* gesprochen wird, ist die V. 18. erwähnte; insofern sieht man mit Recht den Inhalt unsers Verses als eine weitere Begründung des *τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων* an. Auf gleiche Weise ist bald nachher das Verhältniß von V. 26. zu V. 24. aufzufassen. Das Partic. *γνόντες*, wird es durch obgleich aufgelöst, steht dem Anschein nach damit im Widerspruch, daß als das Charakteristische der Heidenwelt die *ἄγνοια* genannt wird Eph. 4, 18; vgl. 2, 12., 1 Theſſ. 4, 5., Gal. 4, 8.: *οὐκ εἰδότες θεόν*. Aber das Wissen, von dem hier der Ap. redet, ist das potentielle, latente, dasjenige, von dem wir sprechen, wenn wir sagen: „ich weiß es, ich kann mich nur nicht darauf besinnen." Ein theilweises Actuellwerden ist dabei nicht auszuschließen (s. zu V. 18. 19.), auf ihm beruhen die Wahrheitselemente in den heidnischen Religionen. — *Δοξάζειν, εὐχ.* kann nicht mit Mel. auf das theoretische und praktische Verhalten gegen Gott, die Anerkennung und Verehrung, bezogen werden, da auch *δοξάζειν* ein praktisches Verhalten ausdrückt und der Ap. eben den Widerspruch zwischen ihrem praktischen Verhalten und ihrem Besserwissen hervorheben will. Demnach ist *δοξάζειν* die allgemeine Bezeichnung des Cultus (vgl. *δόξαν* V. 23.) und *εὐχ.* diejenige species, in welcher sich das Abhängigkeitsgefühl am zartesten und menschlichsten zu erkennen giebt; schwächere, speciellere Synonyme schließen sich mit *ἤ* oder *καί* an (Bremi in Schäfer app. ad Dem. I. 322.). — *Ὡς θεόν* — nicht, daß es an Hymnen und Päanen, an Hekatomben und Opfern gefehlt hätte — jene alte Zeit bei kräftigerem Abhängigkeitsgefühl war reicher daran als die unsrige, daher auch bei Paulus die Wehmuth in Athen, weil so viel Zeichen des Bedürfnisses nach Gott und doch nicht die rechte Erkenntniß. Aber vom Schöpfer wandte jenes Bedürfniß sich auf das Geschöpf hin (V. 23.). — *Ἐματαιώθησαν*, nicht unwahrscheinlich mit Anspielung auf *τὰ μάταια*, die stete Bezeichnung der Götzen (Apg. 14, 15.). — *Ἐν* wie V. 24. 26., die Sphäre, in welcher das *ματαιοῦσθαι* statt fand, oder auch bei. — *Διαλογισμοί* wohl kaum mit Vulg., Fr., Mey., Phil. einfach durch cogitata zu übersetzen, sondern, da auch das Wort ge=

wöhnlich malo sensu gebraucht wird und der Gegensatz bedeutungsvoller wird, mit Luther: „mit ihrem Dichten," Beza: ratiocinationibus suis. An „Vernunftschlüsse der Philosophen" (Phil.) braucht nicht ausschließlich gedacht zu werden, s. zu V. 22. *Καὶ ἐσκοτίσθη*, verstärkende Fortführung. *Ἀσύνετος* gewöhnlich aus dem proleptischen Gebrauche der adjectivi affectus, wie derselbe namentlich bei den Tragikern vorkommt, erklärt (vgl. zu K. 4, 17.): „und ihr Gemüth wurde verfinstert, so daß es die Einsicht verlor." Aber nothwendig ist diese Auffassung hier nicht (Reich., de W.), vielmehr scheint eine Steigerung des vorhergehenden Gedankens in diesen Worten zu liegen. *Ἀσύνετος* war die *καρδία*, während sie mit den *διαλογισμοῖς* beschäftigt war; nun verbreitete sich die *σκοτία* über dieselbe. So ist Eph. 4, 18. die *σκοτία τῆς διανοίας* als das Resultat der *ἄγνοια* und der *πώρωσις τῆς καρδίας* dargestellt. Der Ap. trifft in diesem Abschnitte in Worten und Gedanken mehrfach mit dem Buche der Weisheit K. 13—15. zusammen, so daß Nitzsch es „fast für unmöglich" hält, dem Ap. hier völlige Ursprünglichkeit zuzuschreiben. Doch bemerkt er selbst, daß gerade der Grundgedanke, die Zurückführung des Götzendienstes auf die Sünde dem alex. Schriftsteller unbekannt sei. Fänden wir unter den neuerdings angeführten Parallelen aus den Apokryphen nur eine von unzweifelhaftem Charakter, so möchten wir auch hier Reminiscenzen zugeben, aber eine solche liegt nicht vor (vgl. Nitzsch deutsche Zeitschr. 1850. S. 387. Bleek Stud. und Krit. 1853. S. 340.).

V. 22. Aehnlich wie hier geißelt der Ap. den Wissensdünkel der Griechen 1 Kor. 1, 19—25. 3, 19. und hat an einigen Stellen zunächst ihre Philosophen vor Augen, aber auch ihre Rhetoren, ihre Dichter: auch an diesen wurde ja die Jugend zur *σοφία* gebildet, wie Cicero sagt (Tusc. 3, 2.): accedunt etiam poetae, qui cum magnam speciem doctrinae sapientiaeque prae se tulerunt, audiuntur, leguntur etc. Schon hiedurch wird dem sonst scheinbaren Einwurfe ein Theil seines Gewichts entzogen, daß gerade die Philosophen von der gerügten Superstition der Volksreligion sich frei gehalten: ein Hauptbildungsmittel war ja Homer. Dazu

kommt, daß einige Sekten, wie die Epikuräer, doch mit dem Volke gleiche Schuld trugen; andere, wie die Stoiker, wenigstens den Volkskultus begünstigten. Ueberhaupt aber maaßte sich ja das gesammte Volk, den übrigen Völkern als barbari gegenüber, die Prärogative der *σοφία* an und so hat gewiß der Ap. ebenso wie 1, 14. die Totalität der damaligen gebildeten Heidenwelt vor Augen (Calv.). *Φάσκω* wie auch *φημί* prae se ferre, dictitare (Buttm. ausf. Gramm. I. 542.), im N. T. Apg. 24, 9.

V. 23. *Ἀλλάσσειν* in griech. Konstruktion gewöhnlich mit *τί τινος* und *ἀντί τινος*, vgl. jedoch Soph. Antig. v. 936., wo wie hier mit *ἐν* (הֵמִיר בְּ), d. i. „austauschen um." Das *φθαρτόν* schließt zugleich das Hinfällige, Gebrechliche, den Uebeln Ausgesetzte in sich*), in dieser Beziehung steht *ἀφθαρσία* auch 1 Kor. 15, 42. 43. neben der *δόξα*. In noch höherem Grade als der Mensch selbst war das Idol ein *φθαρτόν*, vgl. Weish. 14, 8. Kaum kann man sich enthalten, zu glauben, daß der Ap. bei diesen Worten Ps. 106, 20. Jer. 2, 11. vor Augen hatte. — *Ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος* nicht bloß als Pleonasmus, als ubertas der Rede, zu erklären, wie Fr., Rück. mit Vergleich von Eph. 1, 19. wollen, vielmehr bezeichnet *εἰκών* die besondere species des *ὁμοίωμα*, vgl. *τὰ ὁμοιώματα τῶν εἰδώλων*, 1 Makk. 3, 49. Gott wurde aber noch unter das Menschenbild herabgewürdigt, denn im ägyptischen Kultus wurde der Ibis, der Stier, der Hund, die Katze, das Krokodil, die Schlange verehrt; auch Weish. 13, 10. spricht der ägyptische Verfasser von den *ἀπεικάσματα ζώων*. Und dieser Vorwurf der Darstellung der Götter in Thiergestalt, wenngleich er zunächst die Aegypter traf, hatte auch auf die Römer Anwendung, da der ägyptische Kultus damals in Rom einheimisch geworden war. Ungefähr um die Zeit des Paulus sagt Lucan (Phars. 8, 83.):

Nos in templa tuam Romana recipimus Isim
Semideosque canes.

Freilich kommt in Betracht, daß die Einsichtsvolleren nicht ei-

---

*) Arnob. adv. gentes l. III. c. 15. ed. Or.: itane istud non turpe — moribundi et caduci animantis lineamenta Diis dare?

gentlich die Statuen selbst anbeteten, auch den Göttern nicht die Gestalten der Statuen zuschrieben, sondern diese nur als den symbolischen Ausdruck der Eigenschaften der Götter angesehen wissen wollten, indeß hat der Ap. das Volk im Ganzen im Auge. Der Grieche der niedrigeren Klasse hielt die Statuen selbst für Götter, bei den etwas höher Stehenden und selbst bei manchem Neuplatoniker bildete sich eine ähnliche Meinung aus, wie sie die katholische Welt von den Heiligenbildern hat, daß die betreffenden Götter die Statuen erfüllten, durch sie als ihre Organe würkten. Arnobius adv. gentes bestreitet zuerst die groben Superstitionen, die hierüber herrschen, dann l. VI. c. 17—19. spricht er gegen diese sublimere Ansicht.

V. 24. Nach dieser Exposition dessen, was er mit dem *τῶν τ. ἀλ. κατεχόντων* gemeint, kehrt der Ap. zur Begründung von V. 18. zurück; *διὸ καί* „darum eben". Das vom Ap. nachgewiesene Strafgericht ist allerdings kein anderes als das im Causalnexus der sittlichen Weltordnung begründete, aber in jener causa prima, in welcher aller Causalnexus seinen letzten Grund hat, wird doch zumal der sittliche begründet seyn. Wer fühlt dies nicht, wenn er dem Dichter das Wort nachspricht: „es ist der Fluch des Bösen, daß es ewig Böses zeugt." Wo das für das Göttliche dem Menschen gegebene Auge durch seine eigene Schuld Finsterniß wird, wird auch der ganze Leib finster (Matth. 6, 23.). So ist aus der Verblendung der Heidenwelt über die Gottheit jenes Heer von Lastern und namentlich jene Schändung der eigenen Menschenwürde hervorgegangen, von welcher der Ap. im Nachfolgenden spricht. Wie das eine Dichterwort seine Wahrheit hat: „So wie der Mensch, so ist sein Gott, drum ward auch Gott so oft zum Spott," so auch das andere: „So wie dein Gott, so wirst du auch, das ist der Völker alter Brauch." Es wäre daher auch hier nicht am Orte, mit den griechischen Exegeten bloß von *συγχώρησις*, von Zulassung Gottes zu sprechen, wie hier Chrys.: *καὶ γὰρ εἴ τις βασιλέως υἱὸς ὢν τὸν πατέρα ἀτιμάσας ἕλοιτο εἶναι μετὰ λῃστῶν κ. ἀνδροφόνων, κ. τὰ ἐκείνων προτιμήσειε τῆς πατρῴας οἰκίας, ἀφίησιν αὐτὸν ὁ πατὴρ, ὥστε διὰ τῆς πείρας αὐτῆς μαθεῖν τῆς οἰκείας ἀνοίας τὴν ὑπερβολήν.* Ebensowenig ist nach calvinischer

Ansicht Gott effective als Urheber des Bösen zu denken, sondern nach traditioneller Terminologie lutherischer Dogmatik: traditi sunt a deo non effective, nec solum permissive, nec tantum ἐκβατικῶς, sed δικαστικῶς et iudicialiter (Calov). Vgl. über den Begriff des Zulassens nach neuerem Standpunkte J. Müller, Lehre von der Sünde 3. A. II. S. 272. Wie wenig P. die menschliche Causalität dabei ausgeschlossen denkt, zeigt Eph. 4, 19., wo er von den Heiden sagt, daß sie sich selbst den Lastern übergeben. Wie göttliche und menschliche Causalität zusammenwürken, spricht Sir. 4, 19. aus: ἐὰν ἀποπλανηθῇ, ἐγκαταλείψει αὐτὸν καὶ παραδώσει αὐτὸν εἰς χεῖρας πτώσεως αὐτοῦ. Vgl. Baumgarten-Crus. Bibl. Theol. S. 272. und die nachfolgenden Bemerkungen über Pharaos Verhärtung zu K. 9.

Von Reiche wird auch das Faktische in Zweifel gestellt, daß das heidnische Leben mehr als das der Christenheit von den Lastern, von welchen hier und in den folgenden Versen die Rede, angesteckt gewesen. Wohl möchte es so scheinen nach der Schilderung so mancher Zeiten und Zustände, wie wenn ein Salvian (im 5ten Jahrh.) de gubernat. dei, l. 3. c. 81. ausruft: Grave et luctuosum est, quod dicturus sum: ipsa dei ecclesia, quae in omnibus esse debet placatrix dei, quid est aliud, quam exacerbatrix dei? aut praeter paucissimos quosdam, qui mala fugiunt, quid est aliud paene omnis coetus Christianorum, quam sentina vitiorum? quotum enim quemque invenies in ecclesia non aut ebriosum, aut heluonem, aut adulterum, aut fornicatorem, aut raptorem, aut ganeonem, aut latronem, aut homicidam? Worauf aber kommt es bei dieser Frage an? Doch zunächst nicht darauf, ob in irgend einer Periode unter den als Christen Getauften mehr Laster im Schwange gegangen sind, als unter den Heiden einer bestimmten Periode; sondern darauf, ob eine ursachliche Verbindung zwischen der Unsittlichkeit und zwischen der griechisch-römischen Götterlehre angenommen werden müsse? Dies nun wird Niemand in Zweifel ziehen, um so weniger, da die heidnischen Schriftsteller selbst es zugestehen. Seneca de brevitate vitae c. 16.: Quid aliud est vitia nostra incendere, quam auctores illis inscribere deos et dare morbo, exemplo

divinitatis, excusatam licentiam. Vgl. die fernern Nachweisungen in m. Abhandlung über den sittlichen Einfluß des Heidenthums K. 4. §. 2. Indeß sind auch nicht einmal die sittlichen Würkungen des Christenthums bloß bei denen zu suchen, welche sich mit subjektivem Glauben dasselbe angeeignet haben. Sie, die congregatio sanctorum im engeren Sinne, sind für die Substanz der europäischen Volkskirchen der Sauerteig geworden, welcher die ganze Masse durchsäuert und in Staat, Wissenschaft, Kunst und Sitte ein Neues geschaffen hat, in welchem sich der sittlich verklärende Einfluß des Geistes Christi nicht verkennen läßt. So ist dasjenige Laster, welches Paulus im Verfolge, als sittliche Verblendung des Heidenthums hervorhebt, die unnatürliche Wollust, aus der christlichen Sitte, namentlich seit der Reformation fast gänzlich verschwunden *). Vgl. über die Schattenseiten des Heidenthums meine Abhandlung „über den sittlichen Einfluß des Heidenthums" in Neanders Denkwürdigkeiten **) 2 Th. 2 A., auch den, Licht und Schatten des Heidenthums richtig abwägenden, Aufsatz von Grüneisen, über die Geschichte der bildenden Kunst bei den Griechen 1833. — Ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις könnte man allerdings mit παρέδωκεν verbinden (Beza), so daß das ἐν als Bezeichnung des Zustandes das εἰς mit in sich schlösse, 1 Makk. 5, 50. Da jedoch Paulus V. 26. und 28. παραδιδόναι mit εἰς verbindet, so ist wohl auch hier diese Beziehung anzunehmen und ἐν hier ebenso zu erklären, wie es bei ἐν τοῖς διαλογισμοῖς V. 21. gefaßt wurde. Der Infin. τοῦ ἀτιμάζεσθαι von ἀκαθαρσία abhängig, als Bezeichnung dessen, worin sie besteht: impuritati tali, quae cernebatur in (Fr. Winer, de W.). Andere nehmen den Genit. der Absicht an:

---

*) Von der Verbreitung der Präderastie im Mittelalter finden sich Zeugnisse bei Dante Inferno XV., Boccaccio Decamerone I. 1. und 2., Raumer Hohenstaufen VI. S. 556. 561., Hüllmann's Städtewesen IV. S. 261.

**) Die 3te A. des Neanderschen Werks ist ohne jenen Aufsatz erschienen, indem ich mir eine besondere neue Bearbeitung vorbehalten hatte, zu welcher mir bis jetzt die Muße gefehlt. Ich citire denselben hier weniger um der darin durchgeführten Ansicht, als um der zahlreich gesammelten Aussprüche und Data aus der klassischen Litteratur willen.

„damit geschändet würde" (Rück., Phil.), doch ist auch V. 28. der Gen. Genit. epex. (Mey.). Ἀτιμάζειν, von ἀτιμοῦν verschieden, im Sinne = καταφρονεῖν, ὑβρίζειν, kommt nicht als Med. (Er., Luth.), sondern nur als Passiv vor, so daß dasselbe auch hier anzunehmen und danach αὑτῶν statt αὐτῶν zu lesen ist. Ἐν ἑαυτοῖς von Einigen, gemäß dem öfter vorkommenden Reflexiv statt des Reciproks, ἐν ἀλλήλοις, (s. V. 27. Eph. 4, 32. vgl. Ast ad Plat. legg. S. 74.), in der Bedeutung wechselseitig (Erasm., Rück., de W.), von Anderen in der reflexiven Bed. und ἐν durch an übersetzt (Vulg., Luther, Calv., Beza), während wiederum Andere ἐν instrumental fassen (Theoph., Kölln.). „An ihnen selbst" giebt keinen klaren Sinn, obwohl Beng. hineinlegt: ipsi sunt materia peccati et impensa. Da der Ap. die erst V. 26. erwähnte unnatürliche Unzucht wohl hier nicht mit einbegreift, mithin an die gewöhnlichen Unzuchtsünden denkt, so ist die Bed. „wechselseitig" am passendsten. In der außerehelichen Wollust wird das Weib zum bloßen Mittel der thierischen Lust herabgesetzt. Erst durch den sittlichen Zweck der ehelichen Gemeinschaft wird derselbe Träger göttlicher Idee, wie Luth. sinnreich es ausdrückt: „in der Ehe wird der Geschlechtstrieb in eine heilige Monstranz gefaßt."

V. 25. Οἵτινες steht αἰτιολογικῶς und führt die Ursache, die schon V. 21—23. aufgestellt, noch einmal nachdrücklich auf, vgl. οἵτινες in V. 32. Ὅστις steht auch im N. T. nicht leicht, wo nur eine Wiederholung des Begriffs statt findet, eine bloß äußerliche Anknüpfung, sondern es führt das Nomen auf eine bestimmte Klasse zurück, „welche solche sind die", daher auch kausal, V. 32. Apg. 10, 41. 47. Gal. 4, 24. 5, 4. 19. Ἀλήθεια τοῦ θεοῦ nach Pisc., Seb. Schmidt, Usteri, soll θεοῦ Gen. Obj. seyn „die wahre Gottesidee". Aber hier gegen den Parall. mit δόξα θεοῦ V. 23., auch ist der Gegensatz nicht „der Irrthum", sondern ψεῦδος „der Scheingötze, der kein Seyn hat". Daher richtiger Theod., Heum., Seml., Koppe, de W., Fr. das Abstraktum ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ für ὁ ἀληθινὸς θεός (2 Theff. 1, 2.) und ψεῦδος für οἱ ψευδεῖς θεοί. Ψεῦδος = שֶׁקֶר Benennung der Götzen Jer. 13, 25. 16, 19. Eine Parallele bei

Philo l. 3. de vita Mosis, S. 578., wo es von den Israeliten, welche das goldene Kalb gemacht hatten, heißt, Moses wunderte sich, ὅσον ψεῦδος ἀνθ᾽ ὅσης ἀληθείας ὑπηλλάξαντο. Σεβάζομαι und λατρεύω nach Theoph., Erasm., Beng. der Gegensatz von innerer und äußerer Verehrung, richtiger „Verehrung im Allgemeinen" und durch Kultushandlungen wie namentlich Opfer. — Παρά komparativ „mehr als" (12, 3. 14, 5. — so der Syrer, Vulg., Erasm., Grot., Luth.; der Gegengrund von Beza, daß ja dem wahren Gotte gar kein Kultus geweiht worden, sondern nur dem Geschöpf, ist allerdings nicht entscheidend, da die Bevorzugung des Einen Theils auch den Ausschluß des Anderen in sich schließen kann, vgl. Luc. 18, 14. die Lesart παρ᾽ ἐκεῖνον (Mey., de W. 2 A.) Die Bed. wider (Rosenm., Flatt, Fr.) kann nur stattfinden, wenn das wider ein darüber hinaus in sich schließt, wie παρὰ φύσιν V. 26 *). Die Zulässigkeit dieser Bed. bestreitet Fr.; Hilar., Beza erklären praeterito creatore, Cyprian: relicto creatore, so Olsh., Reiche. Wie Fr. meint, läßt sich die letztere nicht sprachlich rechtfertigen, wie Rück. (2. A.) meint, auch die andere nicht. Wenn auch παρά c. acc. ultra, supra bedeute, so sei doch die Phrase ungriechisch σέβεσθαί τινα παρά τινα, venerari aliquem praeterito alio. Indeß ist die Bed. mit Ausschluß sprachlich begründet, auch insofern als es in den compp. den Begriff des Verfehlens ausdrückt, so daß die Phrase wohl auch in dem Sinne, den Hilarius angiebt, genommen seyn könnte. Vgl. Valk. zu Herod. 9, 33.: παρὰ ἓν πάλαισμα ἔδραμε νικᾶν Ὀλυππιάδα. Jakobs Anthol. S. 695. θηρίον εἶ παρὰ γράμμα (der Name Markus mit Weglassung des M ist ἄρκος, Bär.). Man kann fragen, ob der Ap., wenn er von Anbetung der κτίσις spricht, die aus materiellen Stoffen gebildeten Bildsäulen verstanden, oder die angebeteten Thiere und apotheosirten Menschen, oder die Anbetung der Elemente und Naturkräfte? Nach V. 23. und Apg. 17, 29. an die Bildsäulen von Menschen und Thier, unter

*) Vgl. z. B. bei Demosth. p. 648. ed. Reiske. παρ᾽ ὅλον τοῦτον τὸν νόμον εἴρηται τοῦτο τὸ ψήφισμα, wie Reiske übersetzt: invito et repugnante toto hoc juris civilis titulo.

denen die Götter vorgestellt, mit denen sie aber auch identificirt wurden, s. zu V. 23. am Schluß. — Die Doxologie wird von Juden und Muhammedanern zum Namen Gottes hinzugesetzt, wenn sie etwas Unwürdiges über ihn erwähnen mußten, gleichsam als wenn der Schriftsteller jeden Verdacht seines Antheils an dieser Aussage entfernen wollte. In einem arabischen Werke cod. ms. Bibl. Reg. Ber.: Ueber die verschiedenen Religionssekten von Isfrajini, fügt der fromme Muhammedaner bei jeder Ketzerei, die er erwähnt, hinzu: تعالي الله مما يقولون „Gott ist erhaben über das, was sie sagen." Es finden sich solche Doxologieen bei dem Ap. wenn sein Gemüth bewegt ist. 1 Tim. 1, 17; 2 Tim. 4, 18. Wie bewegt sein Gemüth vom Götzendienst der Heidenwelt überhaupt wurde, zeigt das *παρωξύνετο* Apg. 17, 16. Chrys.: *ἀλλ' οὐ διὰ τοῦτό τι παρεβλάβη φησὶν, αὐτὸς μὲν γὰρ εἰς τοὺς αἰῶνας εὐλογητὸς, ἐνταῦθα δείκνυσιν, ὅτι οὐχ ἑαυτῷ ἀμύνων εἴασεν αὐτοὺς, ὅπουγε αὐτὸς οὐδὲν ἔπασχεν.* — *Εὐλογητός*, Bretschn., Wahl, Fr. celebrandus, wie auch בָּרוּךְ erklärt werden kann (Ewald Gramm. 5 A. §. 168 b), aber die LXX. brauchen 1 Mos. 26, 49. und Ps. 118, 24. statt desselben *εὐλογημένος* (de W.), vgl. Harleß zu Eph. 1, 3. *).

V. 26. Schon zu *διότι* in V. 21. wurde bemerkt, daß es sich mit dem logischen Nexus dort ähnlich verhalte, wie hier. Das *διὰ τοῦτο* weist auf den in V. 25. erwähnten Frevel zurück, dessen jedoch schon V. 21—23. Erwähnung gethan, und so kann man sagen, *διὰ τοῦτο* beziehe sich eben so wie *διό* in V. 24. auf V. 21. und 22. zurück. So wie V. 25. die Gedanken von V. 22. und 23. nachdrücklicher wiederholte, so führt V. 26. die von V. 24. aus, aber verstärkt durch Hervorhebung derjenigen Art der Unzucht, an welcher das Gesagte besonders sich bewährt. Man bemerke die keusche Zurückhaltung im Ausdrucke, *περιπλοκή* im Sinne der griechischen Rhetoren (Bremi zu Aeschines adv. Timarch. S. 47.). Stärker noch als bei andern Wollustsünden tritt die

---

*) Das gewöhnlich bei Doxologieen citirte Buch: Baruch, oder über die Doxologieen, von Haberfeld (Leipz. 1806.), bespricht Vieles, dagegen das, was zur Sache gehört, nur sehr unvollkommen.

Selbstentwürdigung des Menschen und damit das Selbstgericht, in dem eigenthümlich griechischen Laster der Päderastie (*ἀρσενοκοῖται* 1 Kor. 6, 9.), das in den Zeiten, wo Paulus schreibt, auch zu Rom weite Verbreitung gefunden hatte. Nachdem Xenophon de Lacedaem. republ. 2, 14. erwähnt hat, daß von Lykurg die Päderastie verboten worden, setzt er hinzu: es werde dies aber von einigen nicht geglaubt werden, *ἐν πολλαῖς γὰρ τῶν πόλεων οἱ νόμοι οὐκ ἐναντιοῦνται ταῖς πρὸς τοὺς παῖδας ἐπιθυμίαις.* Selbst die ausgezeichnetsten Männer haben in dieser Hinsicht theils gerechter= theils ungerechterweise Verdächtigungen erfahren. Vgl. Geßner, de paederastia Socratis in vet. diss. Gott. II, p. 125. Als Zeitgenosse des Paulus schreibt Seneca in Rom ep. 95.: Transeo puerorum infelicium greges, quos post transacta convivia aliae cubiculi contumeliae exspectant; transeo agmina exoletorum per nationes coloresque descripta. Das scheußlichste, aber auch anschaulichste Gemälde römischer Zuchtlosigkeit jener Zeit giebt als Zeitgenosse des Ap. Petronius. Selbst Weiber (tribades genannt) machten derselben Schmach sich schuldig, die mit verschönerndem Namen nach einer berühmten Vorgängerin darin „die sapphische Liebe" genannt wird. Seneca ep. 95. schreibt: libidine vero ne maribus quidem cedunt, pati natae; dii illas deaeque male perdant, adeo perversum commentae genus impudicitiae viros ineunt. Warum der Apostel das weibliche Geschlecht voranstelle? Weil die Abscheulichkeit des Lasters in dem Geschlecht am grellsten, dessen edelster Schmuck die Scham (1 Tim. 2, 9.) ist. *Θήλειαι* und *ἄρσενες* nicht, wie Reiche will, verächtlich statt *γυναῖκες* und *ἄνδρες*, sondern weil gerade der Geschlechtsbegriff hier hervorgehoben werden mußte. Bei *χρῆσις* ergänze man weder *τῆς θηλείας*, noch auch *τοῦ ἄρσενος* (Fr.). Es bezeichnet schlechthin usum venereum.

V. 27. Nach den besten Zeugnissen ist *ὁμοίως δὲ καί* zu lesen, welches dann anakoluthisch angeschlossen, „gleichfalls aber auch", wie öfters (1 Kor. 7, 3 f. 22. Jak. 2, 25. Luk. 5, 10.); s. Winer, Gramm. 5 A. S. 620., Hartung, Partikellehre I. S. 92. — *Ἐκκαίω, καταφλέγω, αἴθεσθαι τῷ ἔρωτι,* wie urere, ardere im Lateinischen, gangbare Worte für

den Trieb der sinnlichen Liebe, vgl. πυροῦσθαι 1 Kor. 7, 9. Ἐν ebenso zu nehmen, wie V. 24.; ἄρσενες ἐν ἄρσεσι emphatische Zusammenstellung; die Form ἄῤῥην die spätere (Valcken. zu Eur. Phoen. S. 22. Lennep zu ep. Phalar. S. 119. ed. Groning.), doch haben gute mss. des N. T.'s an mehreren Stellen die ältere Form ἄρσην (Fr.). Der Artikel τὴν ἀσχημοσύνην als Bezeichnung der ganzen Gattung. Die ἀντιμισθία besteht nicht in den verderblichen Folgen der Wollust (Ch. Schmidt, Ammon, Flatt); da πλάνη sich auf den theoretischen Irrthum, von welchem das Frühere handelte, zurückbezieht, so muß die Vergeltung in der Selbstentwürdigung durch die Sünde selbst liegen. Ἐν würde hier an übersetzt werden können und die von Beng. zu V. 24. gemachte Bemerkung: corpus materia peccati et impensa am Orte seyn (1 Kor. 6, 18.). Doch ist ebenso passend durch: sie sind ihre eigenen Gerichtsschergen. Theod.: ἃ γὰρ οὐδεὶς αὐτοὺς τῶν πολεμίων ἐπειράθη διαθεῖναί ποτε, ταῦτα μετὰ πάσης ἀσπάζονται προθυμίας· καὶ ἣν οὐδεὶς ἂν αὐτῶν δικαστὴς κατεψηφίσατο τιμωρίαν, ταύτην αὐτοὶ καθ' ἑαυτῶν ἐπισπῶνται.

V. 28. Nicht nur in Betreff der unnatürlichen Wollust, sondern in aller Hinsicht wurde ihr sittliches Urtheil verblendet (V. 32.). In der auffallenden Verblendung der Erkenntniß, welche mit der Sünde Hand in Hand geht, hat auch das Heidenthum eine Nemesis gefunden. Lykurg. adv. Leocratem p. 213.: οἱ γὰρ θεοὶ οὐδὲν πρότερον ποιοῦσιν ἢ τῶν πονηρῶν ἀνθρώπων τὴν διάνοιαν παράγουσι, wozu die Verse des Eurip. ὅταν γὰρ ὀργὴ δαιμόνων βλάπτει τινὰ, τοῦτ' αὐτὸ πρῶτον ἐξαφαιρεῖται φρενῶν τ. νοῦν τὸν ἐσθλὸν, εἰς δὲ τὴν χείρω τρέπει γνώμην· ἵν' εἰδῇ μηδὲν ὧν ἁμαρτάνει, s. Ruhnken ad Vell. Paterc. II. c. 57. Καθὼς hier nicht causal, vielmehr ist der Gedanke, daß Gericht und Vergehen sich entsprechen. Δοκιμάζειν so viel wie δόκιμον ἡγεῖσθαι, hier so viel als der Mühe werth halten (s. Wahl). Ἐπιγινώσκειν statt des Vorherigen γινώσκειν (V. 21.) = erkennen, Erasm. agnoscere (vgl. V. 32.). Ἔχειν ἐν ὀργῇ, δι' ἐλπίδος „im Zorn, in der Hoffnung sich

verhalten" entspricht dem Lat. rem absolutam, cognitam habere,*) „als eine erkannte besitzen"; hierauf gründet sich der Canon, daß dieser periphrastischen Phrase die notitia diuturnitatis zukomme (Matthiä gr. Gr. II. 1106. Kühner §. 663., Calv.: permanere in Dei cognitione, Beispielsammlung bei Locella zu Xenoph. Ephes. S. 183. 255.). Die Schattirung der Bed. mag nicht größer gewesen seyn als in unserem „ehren" und „in Ehren halten," welches letztere indeß doch nie auf den einzelnen Moment geht. Ἀδόκιμος bildet eine Paronomasie mit δοκιμάζειν, und ist von Beza, Piscat., Erasm. Schmid, Beng., Glöckl. in der aktiven Bedeutung genommen worden: iudicii expers; man könnte dann übersetzen (Fr.): et sicut non consultum putarunt, deum accurate cognitum habere, tradidit eos deus inconsultae menti. Im Sprachgebrauch finden sich keine Belege für diesen akt. Sinn, obwohl Beza sich auf Tit. 1, 16. berufen will. Wenn man nun auch zugeben wollte, daß im Wortspiel einmal ein Wort ungewöhnlich gebraucht seyn könnte, so ist doch sicherer, bei der erwiesenen Bed. stehen zu bleiben und den Gegensatz „werth" und „unwerth" anzunehmen — um so mehr, da der Ap., wie V. 32. zeigt, ihnen doch auch nicht eine absolute sittliche Akrisie, sondern ein Sündigen wider das bessere sittliche Wissen zugeschrieben. Spricht doch eben der Ap. davon, daß ihr nicht werth halten Gottes ihre eigene Herabwürdigung zum Lohne gehabt habe. Dies tritt bei dem Laster der unnatürlichen Unzucht noch stärker hervor als bei den andern Unzuchtsünden: sie würdigten Gott zur Thiergestalt herab, sich selbst noch unter das Thier, denn diese Art der Unzucht ist auch dem Thiere fremd.

V. 29. Die Akkus. πεπληρ., μεστούς hängen, wie schon Erasm. bemerkt, von ποιεῖν ab; weil sie so unreine Gesinnungen haben, thun sie auch das Unwürdige. Dem Apo-

*) Von Zumpt §. 634. wird der Gebrauch in letzterer Verbindung als verschieden von dem in ersterer angegeben; Fr. meint, rem cognitam habere könne auch bloß cognovisse bedeuten. Dies doch nicht. Der etwaige Unterschied liegt nicht in der Form, sondern in der Bed. von cognoscere und absolvere, insofern rem pertractatam oder absolutam habere ein Abgethanhaben anzeigt, wogegen bei den verbis cognosc. der Effekt fortdauert.

stel steht bei dem Nachfolgenden das Bild eines heidnischen Lebens im Ganzen vor Augen, wie er es in kommunikativer Redeweise Tit. 3, 3. schildert. Daß er in der Aufzählung der Laster nicht planmäßig verfährt, sondern einen *συναθροισμός* von Aeußerungen der Sünde zusammenstellt, wie sie ihm eben einfallen, zeigen die Paronomasieen *φθόνου*, *φόνου* (vgl. Gal. 5, 21. auch Eur. Troad. 763.), *ἀσυνέτους*, *ἀσυνθέτους*, daher sich die angeführten Laster auch nicht, wie es Beng. und Glöckl. versuchen, streng in Klassen bringen lassen, außer daß man sagen kann, die erstgenannten seien weniger speciell. Das Bild jener Zeit entwirft mit ähnlichen Farben Seneca de ira l. II. c. 8: Omnia sceleribus ac vitiis plena sunt, plus committitur, quam quod possit coërcitione sanari. Certatur ingenti quodam nequitiae certamine: maior quotidie peccandi cupiditas, minor verecundia est. Expulso melioris aequiorisque respectu, quocunque visum est, libido se impingit; nec furtiva iam scelera sunt, praeter oculos eunt. Adeoque in publicum missa nequitia est, et in omnium pectoribus evaluit, ut innocentia non rara, sed nulla sit. Numquid enim singuli aut pauci rupere legem? undique, velut signo dato, ad fas nefasque miscendum coorti sunt. — *Πορνεία* fehlt in ABC, minusc., Kopt., Aeth.; in anderen (auch Vulg.) steht es nach *πονηρία*, in D*EG nach *κακία* mit Auslassung von *πονηρία*. Da nun überdies die Erwähnung der *πορνεία*, von welcher V. 24. die Rede war, nicht abermals erwartet wird, so ist es zu tilgen. *Πονηρία* Vulg. malitia, Luth. Schalkheit; *κακία* nequitia, Luth. Bosheit. Dagegen Er., Fr. das erstere pravitas, das letztere malitia. Aber im Sprachgebrauch hat nur *πονηρία* (*ὁ πόνους παρέχων*) die Bed. malignitas, malitia, *κακία* bei Arist. Gegensatz von *ἀρετή*. Zu *πλεον*. vgl. Juvenal 1, 87.: et quando uberior vitiorum copia? quando major avaritiae patuit sinus. Zu *δόλου* ders. 3, 41.: quid Romae faciam? mentiri nescio. *Κακοήθεια* kann hier, unter einzelnen Lastern nicht mit Er., Calv. in der generischen Bed. perversitas genommen werden, nach Aristoteles: *τὸ ἐπὶ τὸ χεῖρον ὑπολαμβάνειν τὰ πάντα*, It., Vulg. malignitas, Luth.: giftig.

V. 30. 31. *Κατάλαλος* im Verhältniß zu *ψιθυρι-*

στής das allgemeinere Wort, also von jedweder, nicht bloß von heimlicher Verleumdung. — Bei θεοστυγεῖς fragt sich 1) ob θεοστυγής aktiven oder passiven Sinn hat; 2) ob der aktive vom passiven Sinne durch den Accent zu unterscheiden; 3) welche von beiden Bedeutungen an dieser Stelle die passendste. Was die erste Frage betrifft, so kommt θεοστυγής in dem uns bekannten griechischen Sprachgebrauch nur in der passiven Bed. vor, vgl. Eurip. Troad. V. 1295. Cycl. V. 395. und 598.; ebenso θεομισής, βροτοστυγής. Da nun in den adj. compositis der zweiten Deklination durch die Accentveränderung der aktive und passive Sinn unterschieden wird, so haben Beza, Grot., Böhme auch hier θεοστύγεις accentuirt. Dafür daß die Alten so accentuirten, kann jedoch nur Ein Zeugniß, der Scholiast zu Aristoph. Aves V. 1555., angeführt werden, welcher dies in Bezug auf das Wort θεομισής ausspricht, und, wie Fr. zeigt, ergiebt sich aus dem Ausdruck des Scholiasten, daß derselbe dabei nicht nach einer Regel, sondern nach eigener Konjektur spricht; im Accent kann daher nichts alterirt werden. An unserer Stelle hat nun Itala und Vulg. die passive Bed.: deo odibiles, Cypr. (ep. 68.) abhorrentes deo, vgl. μισητός θεοῦ Weish. 14, 9; Luth. und die meisten nach ihm, die aktive Bed. „Gottesverächter". Auf diese dringen nun auch Suidas und Oekumen., daher sie dem griech. Sprachgebrauch jedenfalls nicht entgegen seyn konnte, selbst wenn sie von diesen beiden Griechen nur für unsere St. angenommen wäre; Theoph. stellt beide Bedd. ohne Entscheidung neben einander. Gegen die pass. Bed. spricht an dieser St., daß hier nur von Sünden der Menschen die Rede (Calv.). Fr. und Mey., welche wegen mangelnder Belege für die akt. Bed. entschieden die pass. vertheidigen, verweisen darauf, daß „in der Sprache der alten Welt" der Gottverhaßte überhaupt der Verworfene, Verruchte sei und so auch hier, vgl. Spanheim zu Aristoph. Plutus v. 491 und Sturz, observat. philol. de verbo ἄθεος in comm. soc. phil. Lips. II. S. 64 ff. Hätten wir nun hier bei dem Ap. einen συναθροισμός von Schmähungen gegen die Heiden, so möchte diese Auskunft gelten, allein wir haben einen συναθροισμός von Lastern vor uns. Wir werden demnach

an solche Heiden denken müssen, von denen Cyprian spricht, die, von einem schweren Geschick betroffen, die Götter anklagen und die Vorsehung beschuldigen, an prometheische Charaktere. Der griech. Sprachgebrauch hatte hiefür sogar ein eigenes Abstr. ausgeprägt: θεοσεχθρία Arist. Vespae v. 418., welches eben so wie der pass. Begriff im weiteren Sinne für πανουργία gebraucht wurde, wie das griech. Scholion zu jener St. angiebt, vgl. Equ. V. 34. und Heindorf zu Horaz Satyr. 2, 3, 123. — Es folgen drei Arten des Uebermuthes, der Uebermuth im engern Sinne, der Andere mit zügelloser Willkür behandelt (ὕβρις), die Selbstgefälligkeit (ὑπερηφανεία) und die Prahlerei gegen Andere (ἀλαζονεία), vgl. Tittmann, de Synon. I. S. 71. Ἐφευρετὰς κακῶν drückt einen hohen Grad der πονηρία aus; so heißt es 2 Makk. 7, 31.: σὺ δὲ, πάσης κακίας εὑρετὴς γενόμενος, οὐ μὴ διαφύγῃς τὰς χεῖρας θεοῦ. Ἀσύνετοι von dem aus wilder Leidenschaft hervorgehenden Unverstand. Ἀσπόνδους, unversöhnlich, nach ABD*EG Kopt. Clar. u. a. zu tilgen.

V. 32. Ueber die sehr gestörte Lesart des Textes vgl. die ausführliche Untersuchung von Reiche (comment. crit. in N. T. 1853. S. 8.), welche auf Billigung der rec. hinaus kommt. Nach Reiche soll P. nicht beabsichtigen, einen neuen Grad sittlicher Verderbniß anzuführen, sondern ihre, wenn auch gemißbrauchte sittliche Urtheilsfähigkeit zu erweisen, welche Annahme den Vortheil hat, den Uebergang zu 2, 1. zu erleichtern. Aber ausgedrückt hätte doch der Ap. diesen Gedanken nicht, nur durch eine Folgerung könnte man ihn aus dem, was er sagt, ableiten; daher auch Reiche den Ap. wegen Mangel an entsprechendem Ausdruck seines Gedankens zu entschuldigen sich genöthigt sieht. — Vielmehr wird durch οἵτινες (vgl. V. 25.) ein neues Moment ihrer sittlichen Verderbniß angeknüpft, Calv.: voluit apostolus hic gravius aliquid et sceleratius ipsa vitiorum perpetratione perstringere, vgl. Cocc. Die Heiden hatten nämlich mitten in ihrer Lasterhaftigkeit ein wenn auch verdunkeltes Bewußtseyn sowohl der Verwerflichkeit ihrer Laster, als auch ihrer Strafwürdigkeit vor Gott, und haben dennoch, sogar bei kaltem Blute, das Laster gut geheißen. Grot., Este denken dabei an die Vertheidigung mancher La-

ster durch die Philosophen, Heum. an die laxe Criminaljustiz der Obrigkeit, doch lag damals wie zu allen Zeiten jene Erfahrung überall vor Augen. — *Δικαίωμα* das sittliche Urtheil Gottes. Aber in welchem Sinne sollen die Heiden die Todeswürdigkeit erkannt haben? Die meisten Ausleger gehen an der Frage vorüber. So die Griechen, nur daß Photius unpassenderweise auf die mosaische Satzung verweist. An die bürgerliche Todesstrafe denken Socinianer und Arminianer, Crell, Przipzov, Grot., Limb. (ebenso Dähne paul. Lehrbegr., S. 54.), wiewohl sich nicht verhehlend, daß viele dieser Laster überhaupt der bürgerlichen Strafe nicht unterliegen; daher Bucer, Calov und die orthodoxen älteren *θάνατος* im paulinischen Sinne nehmen wie 6, 16. 21. 8, 13. „diesseitiges und jenseitiges Sündenelend"; so auch Seml., Fr., de W., Phil. Eine andere Fassung bleibt allerdings nicht übrig, der Ap. wird aber hier an den jenseitigen Zustand gedacht haben und an die mythischen Vorstellungen der Griechen über die Strafen des Tartarus (Märcker das Princip des Bösen bei den Griechen 1842. S. 188.). — Daß das *συνευδοκεῖν* der Sünde Anderer sträflicher als das *πράσσειν* der eigenen, ist klar: dem letzteren kann die überwallende Leidenschaft zur Entschuldigung gereichen. Eigenthümlich Mel.: non de iis qui manifeste defendunt, sed de iis, qui in sua natura titillantur similibus inclinationibus, etiamsi eas non proferunt. Dann wäre *συνευδοκεῖν* auf einen consensus affectuum zu beschränken, wofür ein anderer Ausdruck erwartet werden müßte, auch läge darin kein reiner Gegensatz zum *πράσσειν*, denn gleicher Affekt würde doch auch in das *πράσσειν* ausbrechen, endlich zeigt *κρίνειν* 2, 1., daß an ein öffentliches Gutheißen gedacht ist.



Kapitel II.

Inhalt.

Auch der Jude bedarf des neuen Heilswegs durch den Glauben, denn seinen Werken nach trifft auch ihn nur der göttliche Zorn. V. 1—29.

V. 1. Der oben angegebene Nachweis des Ap. erstreckt sich bis 3, 20. — Besondere Schwierigkeit bietet die logische Anknüpfung mit διό dar, welche von den meisten Aelteren unberücksichtigt gelassen, oder auf gewaltsame Weise beseitigt wird; Bullinger: sunt qui διὸ illationis putent notam et legant propterea: ego continuationis putaverim esse particulam, er übersetzt daher praeterea. Beng.: transit Paulus a gentibus ad Judaeos, ut totus sermo subsequens ostendit: et tamen particulam ponit non transitivam sed illativam, quarum haec, ut valentior, illam absorbet. Gentilis facit mala: Judaeus facit mala. Die neueren Ausleger schlagen einen zwiefachen Weg ein. Sie erklären die Folgerungspartikel entweder aus der Beziehung auf den Nebensatz, aus dem 1, 32. nachgewiesenen Strafgesetz Gottes (Rück. 1, Mey. 1, Fr., d. W., Phil.) oder wie Rück. 2, Mey. 2, aus der Bezugnahme auf den ganzen Abschnitt von K. 1, 18—32: „Deßhalb, weil so nachgewiesenermaßen Gottes Zorn vom Himmel offenbart wird u. s. w., ist keiner zu entschuldigen, welcher den andern richtet, denn — um dies nun näher nachzuweisen — mit diesem Richten verdammt er sich selbst, weil er u. s. f. (Mey.). Gegen die erstere Fassung spricht schon dies, daß nicht aus dem Hauptgedanken gefolgert werden soll, sodann, daß eine solche Folgerung doch nur die Strafbarkeit, aber streng genommen nicht das ἀναπολόγητον εἶναι ergeben würde. Gegen die zweite Fassung entsteht das Bedenken, daß V. 18. doch zu entfernt

ist, und immer der Schluß nicht stringent wäre: „Weil Gottes Zorn über alle Gottlosigkeit offenbar wird, so ist keiner zu entschuldigen, der den andern richtet." Ich halte jetzt auch hier diejenige Auskunft für richtiger, welche ich zu Joh. 4, 44. angewendet, der dort auch unter Modifikationen Neand., Lücke, de W. sich angeschlossen, nämlich die Annahme desjenigen proleptischen Gebrauchs von διό, der bei γάρ häufig stattfindet, daß nämlich dasselbe auf den erst im Nachfolgenden ausgesprochenen Grund vorbereitet. Dieser bei Homer und Herodot besonders häufige Gebrauch des γάρ wurde zuerst von Schweighäuser zu Herod. I, 24. richtig erklärt — noch entsprechender durch Hartung, griech. Partikell. I. S. 467. Mit einer parenthetischen Fassung reicht man hier nicht überall aus, denn ohne Rücksicht auf das anticipirende γάρ fährt der Satz öfter mit οὖ oder auch mit δέ fort, wofür neutest. Beispiele Röm. 16, 19. Hebr. 2, 8., bei Herod. 1, 30.: „ξεῖνε Ἀθηναῖε, παρ' ἡμέας γὰρ περὶ σέο λόγος ἀπῖκται πολλός — νῦν ὦν ἵμερος ἐπείρεσθαί μοι ἐπῆλθε „Athenischer Fremdling — von dir nämlich ist längst das Gerücht zu uns gekommen — so habe ich nun das Begehren dich zu befragen;" wozu vgl. Wyttenb. bei Gaisford; so ist nun das γάρ hier lediglich als Wiederaufnahme des διό anzusehen, wie das γάρ Kap. 8, 2. als Wiederaufnahme des anticipirenden ἄρα, vgl. zu d. St., auch Valckenaer zu Herod. 8, 137. Zu übersetzen ist daher nur: „du, der du dich zum Richter aufwirfst, magst du seyn, wer du willst, bist unentschuldbar darum weil f.". — Πᾶς ὁ κρίνων wurde auf heidnische Obrigkeiten eingeschränkt (Chrys., Theod. Grot.), auf Philosophen (Cler.), auf die äußerlich besseren Heiden (Mel., Calv.). Einschränkungen dieser Art sind durch den Context nicht nahe gelegt, daher Beza, Calov bei der allgemeinen Fassung stehn bleiben. Aber ungeachtet der Allgemeinheit der Kategorie muß doch der Ap. schon die Juden im Auge haben. Nicht nur, daß V. 12. der Gegensatz von Heiden und Juden deutlich heraustritt, V. 17. wird der Jude ausdrücklich genannt, und das Richten war besonders den Heiden gegenüber — die nationale Sünde — der der reineren Gotteserkenntniß sich erfreuenden Juden (V. 18—20.). Auch 1, 18., wo doch der Heide gemeint ist, ist er

nicht ausdrücklich genannt. Da dem Ap. mehr um die Sache als um die Person zu thun ist, so setzt er die allgemeine Kategorie. — *Ἐν ᾧ* könnte instrumental seyn (Er., Beza): „dadurch, daß", oder temporal: „wann", aber die Motivirung wird strenger und dem *τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις* entsprechender bei der relativen Fassung von Vulg., Luth.: „worin." Auch das jüdische Leben unter einem Herodes bot damals — und selbst unter ihren Schriftgelehrten — das Bild großer sittlicher Verderbniß dar, vgl. V. 21—23. — *Ὁ κρίνων* nicht Vok., sondern mit Nachdruck nachgesetzter Nom.

V. 2. *Οἴδαμεν*, nach Rück., Mey., Phil. aus dem allgemein menschlichen Bewußtseyn heraus gesprochen, vergleicht man indeß den Gebrauch der Formel in 3, 19. 7, 14., namentlich 8, 28., auch 1 Joh. 3, 2., so läßt sich doch nicht wohl anders annehmen, als daß der Ap. an das jüdisch-christliche Bewußtseyn gedacht hat. *Κατὰ ἀλ.* nicht *ἀληθῶς* würklich, denn es wird der folgende Satz vorbereitet, daß der Jude als solcher nicht von dem Gerichte verschont werde, also „der Wahrheit gemäß." — *Ἐστὶν ἐπί* „ergehen über" Apg. 4, 33. Da dieser Satz die major zu dem folgenden bildet, so kann ein Kolon am Schlusse gedacht werden.

V. 3. 4. *Τοῦτο* mit Nachdruck auf das Folgende vorbereitend (Bernhardy Syntax S. 284.). *Ἐκφεύξῃ*, der rohere Jude hielt sich schon als solcher für geborgen, s. zu 9, 6. — *Ἤ* ein anderer Fall gesetzt: der Angeredete konnte jene Einbildung aus der bisherigen Straflosigkeit schöpfen. Das Wort Christi aber (Luc. 19, 41 f. Matth. 24.) ließ ein Gericht über Israel erwarten, wie es etwa 20 Jahre nach diesem Briefe auch eintrat. Auf dieses dürfte P. wohl auch hier hingeblickt haben. *Πλοῦτος* ein Lieblingsbegriff des Ap.'s, wo er von Erweisung göttlicher Eigenschaften spricht (9, 23. 11, 35. Eph. 1, 7. 2, 7.). *Ἀνοχή* das Ertragen, *μακροθ.* das Aufschieben der Strafe, zur Erschöpfung des Begriffs beide Worte verbunden. Das *καί* nach griechischem und lat. (Zumpt §. 783.) Sprachgebrauch bei Verbindung dreier Subst. auch vor dem zweiten wiederholt 12, 2. 11, 33. Luc. 5, 17. *Ἀγνοέω*, auch „nicht verstehen" Marc. 9, 32. Xen. Memor. 1, 2, 33., dies könnte dem Sinne nach

auch so viel seyn, als „nicht bedenken" (Grot.), doch reicht auch die gewöhnliche Bed. aus und es kann an ein — verschuldetes — Nichtwissen gedacht werden (de W., Phil.). Ἄγει von der objektiven Intention Gottes (Phil.).

V. 5. Der göttlichen Gerechtigkeit geschieht durch solche Nachsicht kein Eintrag, denn jede verschmähte Gnade verdoppelt die Schuld und damit die Strafe: hienach ist Matth. 5, 45. zu erklären. Theod.: *καλῶς δὲ καὶ τὸ θησαυρίζεις σεαυτῷ τέθεικε, δεικνὺς ὡς οὐδὲν τῶν ἡμετέρων ἢ λόγων ἢ ἔργων παραδέδοται λήθῃ.* Chrys.: *θησαυρίζεις γάρ, φησι, σεαυτῷ ὀργὴν, τὸ πάντως ἀποκείμενον δηλῶν, καὶ δεικνὺς οὐ τὸν δικάζοντα, ἀλλὰ τὸν κρινόμενον αἴτιον τούτου· σεαυτῷ γάρ, φησι, θησαυρίζεις, οὐχ ὁ θεός σοι· ἐκεῖνος γὰρ πάντα ἐποίησεν ὅσα ἐχρῆν κτλ.* *Θησαυρίζεις* bildet den Gegensatz zu dem *πλοῦτος τῆς χρηστότητος; σεαυτῷ* dat. incomm. — *Ἡμέρα ὀργῆς* nach Ezech. 22, 24. Zeph. 2, 2. 3. vgl. Offenb. 6, 17., von den göttlichen Sichtungszeiten, in denen die *ὀργή* offenbar wird; der Tag — die konkretere Zeitbestimmung ist malerischer, im Kuran noch emphatischer الساعة die Stunde für den Gerichtstag (Sura 6.). *Ἐν ἡμέρᾳ*, so daß *ἐν* das *εἰς* mit einschließt (Winer 5 A. 490.) für *εἰς ἡμέραν* (Luth., Calv., Este), vgl. Jak. 5, 3. *ὡς πῦρ ἐθησαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις.* Wenn Fr., Mey., mit engerem Anschluß von *ὀργῆς* an *ἡμ.* erklären „der am Zorntage ausbricht," so beruht dies auf derselben prägnanten Fassung der Präp. — Vor *δικαιοκρισίας* liest cod D** und mehrere Minusc., Uebersſ. und Väter ein *καί*. Es würde dann *ἀποκ.* das Offenbarwerden Gottes des Richters bezeichnen. Allein die äußern Zeugnisse sind nicht bedeutend, ferner ist wohl der terminus *ἀποκάλυψις Χριστοῦ* solenn (2 Thess. 1, 7. 1 Kor. 1, 7., auch in der Ueberschrift der Apokalypse, obwohl dort nur Heinrichs so erklärt), aber nicht: *ἡ ἀποκ. τοῦ θεοῦ.* Aus diesen Gründen möchte man sich für Ausstoßung des *καί* entscheiden, wiewohl die bisher für die Aufnahme desselben angeführten Gründe allerdings nicht befriedigen (Reiche comment. crit. S. 16.). *Ἀποκ. δικαιοκρ.* — im diesseitigen Leben geht die göttl.

Gerechtigkeit, wie Luth. spricht, „nur auf Socken" durch die Menschheit, wie es bei Klopstock heißt:

Gott gehet unter den Menschen
Seinen verborgenen Weg mit stillem Wandeln, doch endlich,
Wenn er dem Ziel sich naht, mit dem Donnergang der Entscheidung.

V. 6. Es wird diejenige Norm des Gerichts aufgestellt, welche auch das A. T. ausspricht Ps. 62, 13. Jes. 3, 10. 11. Jer. 17, 10. und wie sie nach dem gesetzlichen Grundaxiom: „welcher Mensch meine Rechte thut, der wird dadurch leben" (3 M. 18, 5. R. 10, 5.) dort nicht anders lauten konnte. Eben darum befremdet, daß dieselbe sich gleicherweise für das Gericht über die Gläubigen aufgestellt findet Matth. 7, 21—24. 12, 36. 16, 27. 25, 35. Joh. 5, 29. R. 14, 10. 2 K. 5, 10. Daher verbreiten sich zu dieser St. ältere Ausleger (vgl. namentlich Bucer und unter den neueren Phil.) hier ausführlich über das dogmatische Verhältniß der Rechtfertigung aus den Werken und aus dem Glauben und auch wir werden mit Rücksicht auf Späteres darauf eingehen müssen.

Am rohesten verfährt Fr., nach welchem P. hier aus Inconsequenz neben der via regia, der Rechtfertigung durch den Glauben, noch eine semita per honestatem für „einige" Juden und Heiden angenommen haben soll. Am leichtesten wäre die Ausgleichung mit denjenigen Aussprüchen, welche den Glauben als höchste Gerichtsnorm aufstellen, dürften wir mit Cocc., Limb. als höchstes *ἔργον* auch die *πίστις εἰς Χριστόν* mit einbegriffen denken. Allerdings wird nun auch der Begriff der geforderten *ἔργα* häufig zu niedrig gefaßt. Es ist damit nicht auf opera operata angesehen, immer ist die Gesinnung, das religiöse Motiv, vorausgesetzt, ja überhaupt geht jene Forderung nicht auf vereinzelte Werke, sondern auf eine Lebensrichtung, wie hier V. 7. zeigt. Trefflich wird dieses in Bezug auf die *ἔργα τοῦ θεοῦ* bei Joh. nachgewiesen von Luthart in dem Aufsatze „über *ἔργον τ. θεοῦ* und *πίστις* in ihrem gegenseitigen Verhältniß" in den Stud. und Krit. 1852. 2 H. S. 368. Und auch bei Jak. wäre dies hervorzuheben gewesen, bei welchem 3, 26. der werkthätige Trieb, der religiöse Aeußerungstrieb, durch *τὰ ἔργα*

bezeichnet wird. Demnach muß dies zugegeben werden, daß die geforderten ἔργα im biblischen Sinne auch eine fromme, gläubige Gesinnung voraussetzen, immer aber bezeichnen sie dieselbe nur, insofern sie sich äußert. Und namentlich bei P. ist jedenfalls die πίστις εἰς Χριστόν nicht mit einbegriffen (4, 5. 11, 6. 10, 6.). Hören wir die kirchliche Dogmatik und Exegese (Mel., Flacius, Balduin quaest. 9. zu K. 2., Calov u. v. a.), so heißt es, daß der Ap. hier von dem Gerichte der Gläubigen more legali rede, d. i. hypothetisch, wie nämlich Gott, abgesehen vom Standpunkte des Ev., richten würde, nur bei dieser Annahme lasse sich der direkte Widerspruch zwischen V. 13. und 3, 20. vereinigen: so auch Reiche, Rück., Usteri. Nach Olsh., Phil. dagegen ist vielmehr die hier ausgesprochene Norm auch die evangelische. Der Ap. rede nicht vom Standpunkte des Gesetzes, insofern es durch das Ev. aufgehoben, sondern „insofern es vom Ev. bestätigt ist vgl. 3, 31.“ Hiermit wird also für den Maaßstab des Endgerichts jene absolute Gesetzerfüllung erklärt, jene „Verwürklichung des idealen Menschenbegriffs,“ zu welchem es unter dem antreibenden Principe des Glaubens kommen soll (R. 8, 4. Eph. 2, 10. 1 Kor. 15, 28.). Es wäre hiemit auf jene Fleckenlosigkeit, in welcher nach 1 Kor. 1, 8. Phil. 1, 6. 1 Theß. 5, 23. die Gläubigen einst vor Gott erscheinen werden, als auf die Frucht des Glaubens an die iustitia imputata hingewiesen, wie denn Hunnius, Calov 1 Kor. 1, 8. zwar von der iustitia imputata erklären, jedoch mit dem Zusatze: et tandem in die domini erunt omni ex parte irreprehensibiles, induti iam perfectissimo inhaerentis iustitiae habitu. Doch werden die älteren Dogmatiker und auch Philippi diesem Standpunkte wieder untreu und die κρίσις κατὰ τὰ ἔργα wird doch wieder in eine κρίσις κατὰ τὴν πίστιν verwandelt, indem nach einer andern Vorstellung die iustitia imputata vielmehr im Gerichte das minus der iustitia inhaerens zu decken und die opera der Gläubigen nur als testimonia der fides gelten soll, von welcher ausdrücklich erklärt wird: fides, etsi nunquam sine operibus est, tamen sine operibus iustificat. So heißt es bei Phil.: „Was den Werken des Wiedergebornen noch Sündhaftes anhaftet, das ist durch die recht-

fertigende Gnade vergeben. Es kömmt nur noch in ihm das herrschende Princip, der innerste Lebensgrund in Betracht." Allerdings ist dies die Meinung auch jener älteren Dogmatiker, welche sich in diesem Sinne auch hätten gefallen lassen können, die Gerichtsnorm als die evangelische zu bezeichnen. Gestützt darauf, daß ja nur von einem iudicium *κατὰ τὰ ἔργα*, nicht *διά* die Rede sei, stellten sie den Canon auf: opera adducentur in judicio non ut salutis merita sed ut fidei testimonia et effecta (Gerh. loc. XIX. 193.); die Sünden der Gläubigen kommen im Gericht gar nicht mehr zum Vorschein, werden also auch gar nicht mehr gerichtet (Gerhard a. a. O. 153., Calov syst. theol. XII. 152., Quenstedt theol. didact. IV. 629.). Dabei wird Matth. 12, 36., welches entgegen zu seyn scheint, nur auf die Ungläubigen bezogen. Für die Gläubigen ist also ihr Erscheinen vor dem Richter nur ein Gegenstand der Freude (Hunnius zu Röm. 14, 11.: pii ita curvabunt genua ad conspectum supremi judicis ut simul cum laetitia illum tanquam salvatorem suum sint adspecturi, ebenso Balduin zu 2 Cor. 5, 10. S. 636.). Es fehlt jedoch viel daran, daß mit dieser Entscheidung auch nur in Betreff des Gerichts über die Gläubigen die Schwierigkeit gehoben wäre. Zunächst wäre dann von einem Gerichte *κατὰ τὰ ἔργα* überhaupt nicht mehr die Rede, der Satz: *οἱ ποιηταὶ τ. νόμου δικαιωθήσονται* V. 13. hätte dann für die Gläubigen keine Anwendung mehr, zumal da die fides sine operibus rechtfertigt, wie eben dies denn auch jene Aelteren bewog, dieser Gerichtsnorm das Prädikat der evangelischen nicht zu geben, sondern von einem modus loquendi legalis zu sprechen. Ferner wird doch zugestandenermaßen auch eine Verschiedenheit des Lohnes, wenn auch nur eines Gnadenlohnes, gelehrt Matth. 25, 21. 23. 19, 28. Luc. 22, 30. Joh. 14, 2. 1 Kor. 15, 41. Auch spricht 2 Kor. 5, 11. von einem terror iudicii nicht bloß für Nichtchristen, sondern auch für Christen. Hier wurde nun der Unterschied zu Hülfe gerufen zwischen substantialia vitae aeternae und accidentalia; zu den ersteren rechnete man die visio essentiae Dei und fruitio beatifica, wiewohl Calov bei Gleichheit des Genusses verschiedene Grade der Anschauung statuirt (syst. theol. XII. 337.).

Wenn nun aber die Theilnahme an der wesentlichen Seligkeit durch den Glauben bestimmt wird, wenn es eben der Glaube ist, der sich zum Schauen verklärt, die Werke aber ihrer Quantität und Qualität nach die Erscheinung, der Exponent, des Glaubens sind, wie sollte nicht der Gradunterschied der Werke auch einen Gradunterschied der Theilnahme am Schauen Gottes und somit auch der Selbstbefriedigung oder Seligkeit bedingen? Auch für die Gläubigen wäre mithin partielle Unseligkeit nicht aufgehoben. Es ist dieses Ortes nicht, die Frage dogmatisch weiter zu verfolgen (vgl. litt. Anz. 1848. Nr. 38. „Wie ist das Gericht der Gläubigen nach den Werken mit der vollkommenen Rechtfertigung durch den Glauben zu vereinigen?"). Allerdings fassen wir die ἔργα nur als Exponent der fides, aber, um die divergirenden Aussprüche auszugleichen, müssen wir, wie hierauf von den verschiedensten dogmatischen Standpunkten aus zurückgekommen ist, eine Periode der Fortentwickelung und somit relativen Seligkeitsmangels auch im jenseitigen Leben statuiren bis zu dem Abschluß, den P. 1 Kor. 15, 28. bezeichnet. S. Martensen Dogmatik §. 277. Rothe's Ethik II. §. 802., Güder die Erscheinung Christi unter den Todten 1853. In diese Periode müssen wir jenes Ausreifen fallen lassen, bei welchem noch Gradunterschiede fortbestehen, jenen Tag der Läuterung, von dem 1 Kor. 3, 15. spricht.

Ob nun nicht aber diese Auskunft dadurch unmöglich gemacht wird, daß fast überall, wo von einem Gerichte gesprochen wird, dasselbe wie auch hier das Endgericht, das abschließende Weltgericht ist? Hier werden wir zuvor die Frage, ob der Ap. jenen idealen Maaßstab absoluter Gerechtigkeit zugleich als den des Gerichts über die Nichtgläubigen gedacht habe, beantworten müssen. Es ergab sich, daß, wenn er ihn für die Gläubigen hier angenommen, auch nur an ein Gericht über die aus dem Glauben entsprungene iustitia inhaerens gedacht, daher die gangbare Lehrform über das Gericht der Gläubigen umgebildet werden muß. Für die Ungläubigen nun konnte er nach seiner eigenen Erklärung den idealen Maaßstab absoluter Gerechtigkeit nicht voraussetzen, da für die Heiden die Gewissensnorm, für die Juden die des mosaischen Gesetzes gelten soll, ent-

sprechend dem von Christo Luc. 12, 48. aufgestellten Gerichtsaxiom. Daß indeß auch bei dieser relativen Gerichtsnorm das Resultat für Heiden und Juden kein anderes seyn könne, als bei der absoluten: die Aburtheilung nämlich der ζωὴ αἰώνιος, daß, der aufgestellten Zweitheiligkeit der Aussicht V. 7. 8. ungeachtet, sie dennoch als der zweiten Klasse verfallend gedacht sind, folgt dies nicht schon aus dem Zielpunkte dieser ganzen Erörterung, wie derselbe K. 3, 20. ausgesprochen wird? Ebenso auch daraus, daß V. 12. nicht die Lossprechung, sondern nur die Verurtheilung erwähnt. Demzufolge wäre nun zuzugestehen, daß, wenn P. bei dem ἑκάστῳ V. 6. zugleich an die Gläubigen gedacht hat, was doch nicht als gewiß betrachtet werden kann, er sich bei diesen den Maaßstab κατὰ τὰ ἔργα absolut vorgestellt, bei Juden und Heiden einen relativen. Indeß hat es ganz den Anschein, daß sich, trotz des Ausspruchs V. 12., auch in Bezug auf die letzteren der ideale absolute Maaßstab vorgedrängt habe, oder wie anders sollen wir es ansehen, wenn er V. 7. das der göttlichen Forderung entsprechende Streben in Ausdrücken charakterisirt, die doch viel mehr sagen als V. 14. und als auch nur der Möglichkeit nach bei einem Heiden erwartet werden konnte? *) —

In Betreff von Heiden und Juden konnte sich daher — das Gericht von dem hier der Ap. spricht, als das Endgericht angesehen — kein anderes dogmatisches Urtheil ergeben, als das des Katechismus, „daß Heiden, Türken und Juden unter ewigem Zorn Gottes und Verdammniß" bleiben, womit auch die ältere Dogmatik abschließt (Gerhard loci II. 60. XX. 522.). Nun ruht aber dieses Resultat ebenso wie das vorher erhobene exegetische Bedenken über das Gericht der Gläubigen auf einer Fassung des Artikels von dem iudicium extremum, welche nothwendig eine Reconstruction desselben erfordert. Wenn in irgend einem Abschnitte der Dogmatik, so muß in dem eschatologischen die biblische Vorstellung von dem zu Grunde liegenden Gedanken

---

*) Ubi enim usquam, fragt Calov, welcher bei dieser Frage selbst auf den absoluten Standpunkt tritt, aliquis mortalium est aut fuit, cui ipsa vita aeterna per sua opera contingat?

geschieden werden, welches Bewußtseyn sich auch bei den Dogmatikern nie ganz verleugnet hat — wie weitgreifend ist schon der Ausspruch eines Thomas Aq.: quod totum illud iudicium et quoad discussionem et quoad sententiam non vocaliter sed mentaliter est perficiendum, und Abälards Ansicht, nach welcher der Begriff des iudicium in den der revelatio aufzulösen, so daß das Gericht in der an ihnen thatsächlich durch ihren exitus sich offenbarenden Vergeltung bestehen soll (s. zu 2, 11.). Zu jenem Scheidungsproceß gehört nun aber auch die Eliminirung einer zu beschränkt zeitlichen Auffassung dessen, was die Schrift vom jenseitigen Gerichte lehrt. Auch die Auslegung einer Anzahl Stellen dieses Briefes, wie eben die vorliegende, fordert dazu auf, wenn auch nicht auszuführen, doch anzudeuten, daß zahlreiche sich entgegenstehende Aussprüche der Schrift sich nur dann vereinigen lassen, wenn anerkannt wird, daß alle jenseitige Vergeltung, ja überhaupt Gottes sittliche Werthbestimmung des Menschen zusammenfassend unter dem Substrat des Endgerichts dargestellt wird. Wie anders läßt das Fut. in Aussprüchen wie Matth. 11, 41. 1 Kor. 6, 3. sich erklären? Soll die verschlossene Thür Matth. 25, 10. würklich den ewigen Ausschluß aller der Wachsamkeit ermangelnden Christen lehren? Wie schwankt die Auslegung in unserm Briefe, ob sie V. 27. 3, 20. 30. das Fut. „von der inneren Möglichkeit oder von der abstrakten Zukunft (so oft es sich um Rechtfertigung handelt)" erklären soll, vgl. Mey., d. W. Luther übersetzt 3, 30. geradezu im Präs., 3, 20. potential „gerecht seyn mag", dagegen K. 2, 27. im Fut., vgl. den ang. Auff. Litt. Anzeiger 1848. Nr. 39. Ja auf welcher andern Voraussetzung beruht die kirchlich-dogmatische Ansicht, daß der direkte Widerspruch zwischen V. 13. und 3, 20. sich nur durch die Annahme lösen lasse, der Ap. habe V. 13. vom gesetzlichen Standpunkte aus gesprochen? Heißt dies etwas anderes als, des Fut. ungeachtet drücke V. 13. doch nur die ideelle Werthbestimmung Gottes aus? Es wird demnach auch unsere Darstellung der Sache nicht einmal als Neuerung gelten dürfen. Wir haben also dem Gesagten zu Folge

alle die Idee der κρίσις constituirenden Momente, der biblischen Anschauung nach, uns eingeschlossen zu denken in jenem Endgericht, in welchem auch würklich alle endlichen Gerichte sich vollenden werden. Davon nun endlich auf vorliegenden Ausspruch und V. 16. die Anwendung machend erkennen wir darin nur den Ausdruck für die göttliche Werthbestimmung über den Menschen, abgesehen von der Erlösung, dieselbe Wahrheit, welche 3, 20. ausspricht. Sowohl an der absoluten als an seiner eigenen relativen Norm gemessen, kommt dem Nichtchristen kein Anrecht auf die ζωὴ αἰώνιος zu. Weiter geht unser Text nicht. Doch enthält er Andeutungen wenigstens, um wohl auch auf die weitere Frage, ob nach der Anschauung des Ap. jenes Verwerfungsurtheil sich gleichmäßig über alle erstrecke, Antwort zu geben. Davon nämlich bezeugt sowohl V. 14. 27., als die Gewissensapologie, von welcher V. 24. spricht (vgl. Hofmann Schriftbeweis S. 496.), das Gegentheil. Ist nun das verwerfende Urtheil V. 8 — 12. nicht das temporale eines Endgerichts, so kann dasselbe zwar denen, welche seinen Forderungen nicht gerecht gewesen, die ζωὴ αἰώνιος nicht gewähren — diese und die sittliche Vollendung sind Wechselbegriffe —, aber Huld und Gnade kann ihnen doch nach dem Maaße des ζητεῖν δόξαν zu Theil werden. Und wie wird diese sich äußern? Schon von Olsh. S. 102., noch vielmehr von Luthard in der angeführten Abh. S. 345. 367. ist der folgenreiche Gedanke ausgesprochen und durchgeführt worden, daß „die neue Lebensgestaltung des Glaubens als Produkt vorheriger Lebensrichtung anzusehen sei, daß „die ἔργα sich vollenden im Glauben.“ Ist dies richtig, worin anders kann jene göttliche Würdigung der besseren Lebensrichtung des Heiden sich bethätigen als darin, daß der Glaube an den Lebensvollender, an Christum, im Jenseits möglich gemacht wird? Gerade derselbe Weg also, auf welchem ja auch die des allgemeinen Glaubens und der messianischen Hoffnung innerhalb des Bundesvolks Theilhaftigen des messianischen Heils theilhaft geworden (K. 4. Hebr. 11.). Es ist wohl zu bemerken, daß auch nach den angeführten Worten des Katechismus sie nur insofern „in ewi-

gem Zorn und Verdammniß bleiben," „weil sie nicht wissen, wie Gott gegen sie gesinnt sei, sich also auch keine Liebe noch Gutes zu ihm versehen können" — womit also nur die Verdammniß ausgesprochen wird, insofern und so lange sie keines Heilands theilhaftig sind (vgl. meinen Vortrag im evang. Verein in Berlin „das Heidenthum nach der heil. Schrift" 1853.). Auf diese Auskunft ist der erste Vertreter der ἀποκατάστασις nach den Zeiten des Origenes, Franz Pucci, geführt worden *), welcher aus dem Vergleich von Röm. 1, 32. und 2, 15. (ratio 69.) den Schluß zieht, daß, wenn nur solche Heiden verdammlich, welche sich selbst der muthwilligen Uebertretung anzuklagen haben, für die andern auch noch ein Weg des Heils offen seyn müsse. Aehnlich Dav. Joris, Petersen u. a. Das Seligwerden einiger oder aller Heiden war bekanntlich ein von mehreren Vätern **) und von vielen und vornehmen katholischen Theologen des Mittelalters und der Folgezeit unbestraft festgehaltenes Dogma, vgl. die sorgfältigen und interessanten Nachweisungen zu Dante's Paradies XLIX. in der Ausgabe von Prinz Johann 1849. S. 261. und von R. Simon in den Lettres choisies 1730. Th. IV. der 28ste Brief.

V. 7. Es kommt zuerst die Struktur in Betracht. Auf dreifache Weise sind die Worte konstruirt worden. 1) ἀποδώσει wird zu den drei Akk. δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ergänzt: τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν — opp. τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας — (ἀποδώσει) ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν, ζητοῦσι ζωὴν αἰώνιον (Photius, Oekum., ähnlich Luth.), oder τοῖς μέν, καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγα-

*) Sein sehr selten gewordenes Werk de Christi Salvatoris efficacitate. Gaudae. 1592. findet sich in Abschrift in der Halleschen Waisenhaus-Bibliothek.

**) Bei August. ep. 102., wo er die Frage eines Heiden beantwortet: warum Christus so spät erschienen? heißt es: cum nonnulli commemorantur in sanctis hebraicis libris jam ex tempore Abrahae nec de stirpe carnis ejus nec ex populo Israel, nec ex adventitia societate in populo Israel, qui tamen hujus sacramenti (der prophetischen Erkenntniß des Erlösers) participes fuerunt: cur non credamus, etiam in caeteris hac atque illac gentibus alias alios fuisse, quamvis eos commemoratos in eisdem auctoritatibus non legamus. (Opp. II. ed. Ben. S. 211.)

θοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν (*ἀποδώσει*), *ζητοῦσι ζωὴν αἰώνιον* (als Apposition zu *τοῖς μέν*), so Reiche; 2) *τοῖς μὲν καθ' ὑπομ. ἔργ. ἀγαθ.* (sc. *οὖσι*), *δ. καὶ τ. καὶ ἀ. ζητοῦσι* (als Apposition oder als Kausalsatz), *ζωὴν αἰώνιον* (*ἀποδώσει*), so Beng., Griesb., Knapp, Fr. 3) *καθ' ὑπομ. ἔργ. ἀγαθ.* als nähere Bestimmung zu *ζητοῦσι* und *ἀποδώσει* zu *ζωὴν αἰώνιον* ergänzt; so Vulg., Orig., Theoph., Erasm., Calv., Grot., Olsh., de W., Rück., Phil. Gegen die erste Struktur ist syntaktisch nichts einzuwenden, nur daß *ἔργου ἀγαθοῦ* nicht mit *δόξαν* verbunden werden kann und daß *ζητ. ζωὴν αἰώνιον* matt und schleppend ist (Mey.). Gegen die 2te Fassung spricht dies: sie verbindet *οἱ καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ* (sc. *ὄντες*) zu Einem Begriffe, aber durch die Verweisung auf das *οἱ κατὰ σάρκα* und *οἱ κατὰ πν. ὄντες* Röm. 8, 5. ist doch noch gar nicht erwiesen, daß *κατά* ebenso zur Umschreibung gebraucht worden wie *ἐκ*, z. B. in *ἐξ ἐριθείας*, so daß man also gesagt hätte *οἱ κατὰ φιλοσοφίαν* für *οἱ φιλόσοφοι*, *οἱ κατὰ ἀγάπην* für *οἱ ἀγαπῶντες*. Findet sich überdies das *καθ' ὑπομονήν* in irgend einem Satze so gestellt, daß die Beziehung des Wortes auf ein *ζητεῖν* nahe gelegt ist, so wird man in Erinnerung der häufigen Stellen, wo von *τρέχειν δι' ὑπομονῆς*, *καρποφορεῖν ἐν ὑπομονῇ κ. τ. λ.* die Rede ist, gewiß geneigt seyn, diese Beziehung anzunehmen. So verdient die 3te Struktur den Vorzug. *Κατά* instrumental (Schlichting, Rosenm., Rück.), der Grundbed. nach vermöge. *Ὑπομονή* Vulg., Luth. an allen Stellen „Geduld"; richtiger Erasm., Calv.: perseverantia, Beza: patiens exspectatio. Das Ausharren, welches den Glaubenskampf gegen die Anfechtung in sich schließt, eine überall wiederkehrende Hauptanforderung an den Christen. *Ἔργον* im Sing. kollektivisch wie 1 Thess. 1, 3. 2 Thess. 1, 11. Gal. 6, 4. Jak. 1, 4. — *Δόξα*, *τιμή*, *ἀφθαρσία* nicht eine Klimax (Olsh.), aber dasselbe Gut nach verschiedenen Seiten dargestellt. *Δόξα* der Zustand der Verklärung (5, 2. 8, 17. 18. 2 Tim. 2, 10.), *τιμή* die Anerkennung derselben (2 Tim. 2, 12. Offenb. 20, 6.), *ἀφθαρσία* die ununterbrochene Fortdauer (1 Kor. 15, 53. 1 Petr. 1, 4.). Es wurde zu V. 6. darauf hingewiesen,

wie der Ap. dazu gekommen, hier das Streben der Besseren unter den Ungläubigen so zu charakterisiren, wie er es kaum der Möglichkeit nach unter ihnen erwarten konnte.

V. 8. Befremdend lautet der Gegensatz zu τοῖς καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ: τοῖς ἐξ ἐριθείας. Von den älteren Auslegern (Orig., Chrys., Theod., Basil.) wurde ἐριθεία in der Bed. von φιλονεικία genommen und von ἐρίζω abgeleitet, von einigen Späteren — mit bestimmter Beziehung auf Gott als Gegner und Vergleichung von מָרָה אֶת־פִּי יְהוָֹה — auf die Widerspenstigkeit gegen Gott bezogen. Aber von Rück. A. 1. wurde zuerst aufmerksam gemacht und in meinen „Beiträgen zur Spracherklärung des N. T.", später von Fr. in dem Excurs zu K. 2., durch genauere Prüfung der Stellen nachgewiesen, daß nur die Ableitung von ἐριθεύομαι „tagelöhnern" (Tob. 2, 11.) berechtigt sei, wovon die abgeleiteten Bedeutungen „Lohnarbeit, Amtsschleicherei" und seit Aristot. „Ränke, Parteisucht." Ueber die Zulässigkeit dieser Bed. an unserer Stelle urtheilt nun d. W.: „Sie paßt auch 2 Kor. 12, 20. Gal. 5, 20., wo ἐριθ. von ἔρις geschieden und neben ζῆλος steht, in letzterer St. noch neben διχοστασίαι und αἱρέσεις; ferner Phil. 2, 3., wo es neben κενοδοξία, Phil. 1, 16., wo es im Gegensatz mit ἀγάπη vorkommt. Hier aber paßt sie nicht, was auch Mey. sagen mag." Auch Fr. hat sich bestimmen lassen, die Bedeutung zu verallgemeinern zu homines nequam. Doch liegt kein bestimmender Grund vor, die klassische Bed. aufzugeben. Es kann kein Zweifel seyn, daß der Ap. hier die dem Ev. mehr als die Heiden widerstrebenden Juden vor Augen hatte. Dieses ihr Widerstreben, wie es zumal bei den Zeloten hervortrat, welche gegen seine eigene Person aufzuwiegeln pflegten, konnte der Ap. wohl als Ränkesucht bezeichnen. Doch ist die Frage, ob nicht auch der Sprachgebrauch sich zu der verwandten Bed. „Streitsucht" erweitert habe, zumal, da im gewöhnlichen usus die Ableitung von ἐρίζειν vorgeschwebt haben mag, wie ja auch Kenner der griechischen Sprache (Theod. und Theoph.) dieselbe theilen. Die Streitsucht aber war damals wie noch jetzt im talmudistischen Judenthum ein Grundfehler, vgl. Justin. M. dial. c. Tryph. ed. Col. S. 517., wo er ihnen die φιλονεικία vorwirft, S. 323., wo er seinen

Gegner als *φιλέριστος* bezeichnet, vgl. auch Jak. 1, 21. 3, 14. — *Ἀλήθεια* nicht ausschließlich die veritas evangelica (Pelag.), aber doch mit Beziehung darauf; *ἀδικία* der Gegensatz schließt *τὸ ψεῦδος* mit in sich. Beng.: veritas continet iustitiam et iniustitia connotat mendacium. Bei Ignat. ad Philad. §. 8. ist *ἐριθ.* entgegengesetzt der *χριστομάθεια*. — *Ὀργὴ καὶ θυμός* sc. *ἀποδώσεται* constructio variata. Winer 5 A. S. 502. *Θυμός*, bei Cicero richtig excandescentia, Aufwallung; *ὀργή* der dauernde Affekt, s. Tittmann Synon. I. S. 131. Die Synonyme hier nur zur Verstärkung des Begriffs, vgl. *ὁ θυμὸς τῆς ὀργῆς*, Offenb. 16, 19. 19, 15.

V. 9. 10. Nachdrucksvolle Wiederaufnahme von V. 7. 8. in umgekehrter Ordnung. Daß *στενοχωρία* stärker als *θλῖψις* zeigt 2 Kor. 4, 8., „eine Bedrängniß ohne Ausweg". *Ψυχὴ ἀνθρώπου*. Nach Fr. ist es Umschreibung von *ἄνθρωπος*, weil die Strafe der Gehenna den Leib treffe; wäre dies auch, so würde doch daraus nichts folgen, da *ψυχή* nur die empfindende animalische Seele ist*). Nach Pel., Grot., d. W.: „Menschenseele", d. i. „Mensch". Immer aber geht auch im deutschen Ausdruck dem „Seele" seine Bed. nicht ganz verloren. Winer 5 A. S. 148. — *Πρῶτον* wie 1, 16. —

V. 11—13. Daß der Ap. für Juden und Heiden gleiches Gericht angenommen, konnte dem Juden Anstoß geben (s. zu 2, 1. 3.). Er rechtfertigt dies daraus, weil Gottes Gericht nur auf das Verhalten zur Gesetzesforderung Rücksicht nimmt, nicht auf persönliche sonstige Vorzüge (3, 9.). Doch gilt bei diesem Gericht der Grundsatz Luc. 12, 48.: nicht nach einem absoluten Maaßstabe, sondern nach dem, was jedem verliehen ist, wird gerichtet, welches nichtsdestoweniger zu gleichem verdammenden Resultate führt. Erwähnt hier der Ap. das Gericht nur nach seiner verdammenden Seite, so kann man kaum anders annehmen, als daß es ihm zu seiner Absicht (3,

*) Abälard erinnert an den Ausspruch von Aug. de civ. Dei I. 20. c. 10. und sagt: Si consideremus diligentius, dolor, qui dicitur corporis, magis ad animam pertinet. Animae est enim dolere, non corporis, etiam quando ei dolendi causa existit a corpore.

20.) eben nur um dieses zu thun war. S. ob. zu V. 11. *Ἀνόμως* im Gegensatze zu *ἐν νόμῳ* hier „ohne Rücksicht auf das mosaische Gesetz." *Καί* drückt die Correspondenz von Ursach und Würkung aus. — Wenn von Dodwell und neulich von Weiße*), Billroth aus *ἀπολοῦνται* eine Vernichtung derer, die das christliche Prinzip nicht in sich haben, geschlossen worden, so läßt sich manches für diese Ansicht geltend machen, namentlich daß, außer 2 Tim. 1, 9., in den paulinischen Briefen von Verdammniß nicht gesprochen wird, allein dem *ζωή* gegenüber ist *ἀπώλεια* doch der entsprechende Ausdruck für „Unseligkeit" 2 Theſſ. 2, 10. 1 Kor. 1, 18. 2 Kor. 2, 15. — *Ἐν νόμῳ* „im Besitz des Gesetzes." — V. 13. schließt mit einer dem gangbaren Dünkel des Juden auf Schriftkenntniß entgegengesetzten Erklärung (vgl. die Schilderung des Juden V. 17. Jak. 1, 22.). Den Satz in Parenthese zu schließen ist unzulässig, da er die Construktion nicht unterbricht, sondern dem vorhergehenden Satze zur Begründung dient. *Ἀκροατής*, weil das mosaische Gesetz der Mehrzahl allein durch Vorlesen bekannt wurde, Gal. 4, 21. Matth. 5, 21. Jak. 1, 22. Joh. 12, 34. Auch Polybius gebraucht aus ähnlichem Grunde von seinen Lesern neben der Benennung *οἱ ἀναγιγνώσκοντες* (10, 26, 10. und 10, 31, 6.) auch *ἀκούοντες* und *ἀκροαταί* (1, 13, 6. 9, 1, 2.), da die Vornehmen seiner Zeit ihre besondern Vorleser hielten. Nur dem *ποιήσας* spricht das Gesetz die *ζωή* zu (10, 5.). Für gerecht den Forderungen Gottes kann also auch nur ein solcher erklärt werden, welcher den Forderungen des Gesetzes im ganzen Umfange gerecht geworden. Schon dieses Ausspruchs bedient sich Phil. um dem *δικαιοῦν* die notio forensis „gerecht erklären" zu vindiciren, da ja die Thäter des Gesetzes schon ge-

*) Vgl. Weiße, d. philos. Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums S. 29—33., den Aufsatz von J. Müller in den Studien und Kritiken 1835. 3. H., von Weizel über die urchristl. Unsterblichkeitslehre in den Studien und Kritiken 1836. 4. H. S. 905 f., Weiße ebend. 1836. 2. H. Die dogmatischen Gründe gegen die Annahme einer Vernichtung der Unwiedergeborenen entwickelt auch Kern in der Tüb. Zeitschr. 1840. H. 3. S. 82 ff.

recht seien und nicht erst von Gott dazu gemacht zu werden brauchten. Die Meinung derer, welche auf der entgegengesetzten Seite stehen, geht indeß auch nicht dahin, in solchen Stellen, welche nicht von der Rechtfertigung durch den Glauben handeln, den sensus forensis abzustreiten (s. Lipsius die paulinische Rechtfertigungslehre 1853. S. 21.).

V. 14. Nach Bucer, Calv., Crell, Krehl soll die Absicht des Ap. seyn, dem auf die erste Hälfte von V. 12. gegründeten Einwurfe zu begegnen, daß doch nur Verdammniß wo ein *νόμος* (4, 15.), so daß V. 13. von Koppe als Parenthese gefaßt wird. Gegen diese Fassung wird von Mey. eingewendet: „Allein es ist schon sehr eigenmächtig, da in dem ganzen Raisonnement *γάρ* immer auf das unmittelbar vorhergehende sich bezieht, *ὅταν γάρ* V. 14. auf V. 12. zu beziehen und V. 13. durch eine Parenthese zu beseitigen; entscheidend aber dagegen sind die Worte: *ἢ καὶ ἀπολογουμένων* V. 15., welche außer Zweifel stellen, daß es V. 14 bis 16. gar nicht auf einen Erweis des *ἀπολοῦνται* V. 12. abgesehen war." Wir können diese Gründe nicht als nöthigend ansehen. Auch zugegeben, daß V. 13. kein parenthetischer Zwischengedanke, konnte sich dennoch der Ap. auf V. 12. als den Hauptgedanken enthaltend zurückbeziehen, und was das nun accessorisch angeschlossene *ἀπολογουμένων* betrifft, so wird dadurch doch ebensowenig das *ἀπολοῦνται* zweifelhaft, als durch die zugestandene theilweise Gesetzerfüllung V. 14. So steht denn, unserer Ansicht nach, jener Verknüpfung kein bestimmter Grund entgegen. Könnte man indeß unmittelbar an den vorhergehenden Gedanken V. 14. anknüpfen, so wäre dies zusagender. Nach Phil. nun bezieht sich der Ap. auf die erste Hälfte von V. 13. zurück: „Nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht vor Gott, denn auch die Heiden haben ein Gesetz, d. i.: denn auch die Heiden sind *ἀκροαταὶ τοῦ νόμου.*" Aber als *ἀκροαταὶ τοῦ νόμου* stellt sie doch eigentlich V. 14. nicht dar, da es vielmehr heißt: *ἑαυτοῖς εἰσι νόμος;* auch wird gerade das *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου* ihnen zugeschrieben; eher möchte man daher an den ganzen Inhalt von V. 13. anknüpfen und mit Mey. in V. 14. den Beweis finden, daß auch die Heiden von der positiven Norm: *οἱ ποιηταὶ νόμου*

δικαιοϑ. nicht eximirt sind — allerdings nicht so, als ob sie als *ποιηταὶ τοῦ νόμου* gerechtfertigt würden, sondern nur so, daß sie als *ἁμαρτήσαντες ἐν νόμῳ τινί* verurtheilt werden können. Die so entstehende Gedankenverbindung ist dann von derjenigen nicht verschieden, welche sich aus der Anknüpfung an V. 12. ergiebt. —

V. 14.*) *Ὅταν* die temporale und die conditionale Bed. in sich vereinigend, setzt einen möglichen Fall: „wann irgend, so oft als," mit dem Conj. praes. entweder die Unbestimmtheit einer, oder die Wiederholung derselben Handlung anzeigend (Krüger 3 A. §. 54, 17.). Ueber das würkliche Eintreten sagt also die Partikel eben so wenig etwas aus als das *ἐάν* V. 27. (Kühner II. S. 535. Winer S. 357), und es wäre möglich, daß der Ap. diesen Fall bloß per concessionem angenommen und müßte selbst so seyn, wenn der Ap. unter dem *τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν* die absolute Gesetzerfüllung verstanden haben sollte. Dagegen macht nun freilich Phil. die Unterscheidung geltend zwischen *τὸν νόμον ποιεῖν* (V. 13.), „die absolute innerliche Gesetzerfüllung," und *τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν* „die relative, vereinzelte." Auf diese Unterscheidung zu dringen, wäre indeß doch sehr prekär, denn wenn auch das Neutr. des Art. vor dem Gen. eigentlich nur die Aeußerungen, Kräfte des Objekts bezeichnet, so doch eben so oft umschreibend den Begriff der Sache selbst (Krüger Gramm. 3 A. §. 47, 5, 11.), vgl. z. B. *τὰ τῆς εἰρήνης* 14, 19. Wohl aber werden wir fragen dürfen: ruht nicht eben die ganze Argumentation des Ap. auf der Voraussetzung, daß die Heiden würklich eine Gesetzerfüllung haben und wenn dies, kann dieselbe eine andere als vereinzelte, relative seyn? Selbst eine solche ihnen abstreiten und aus diesem Grunde *ὅταν κτλ.* für eine concessio rhetorica erklären wollen, hält die kirchliche Dogmatik für Flacianischen Irrthum, s. Calov z.

*) Eine ganz eigenthümliche Ansicht dieser Worte und des folgenden Abschnittes führt die zu 2, 18. angeführte Abh. von Michelsen durch. Nach strengster temporaler Fassung „sodann wann" deute der Ap. auf die Zeit hin, wo es mit den Heiden zu einer vollkommenen Gesetzerfüllung kommen werde."

d. St. Zur Erörterung kam diese Frage über die Tugenden der Heiden namentlich in den von Andr. Cramer in Magdeburg, einem Anhänger des Flacianismus, mit Sig. Evenius geführten Streitigkeiten (s. Walch bibl. theol. II. S. 667.). Cramer in seinem „gründlichen Bericht" 1623. S. 298. hatte gesagt: „Was nicht von der Wiedergeburt am Menschen ist, ist Fleisch, es sei Vernunft, Wille, Gedanke, Weisheit, Wissenschaft, Fleisch ist es ohne Geist, außer dem Reich Gottes in Teufels Reich." Worauf der redliche Evenius antwortet: „Sollte die Fürsichtigkeit des Pharao, der Rahab Treue, des Pauli Geschicklichkeit, ehe diese zur Erkenntniß gebracht waren, ihrer Natur und Ursprung nach lauter Fleisches Werk seyn, das wollte der Schrift zu nahe getreten seyn. „Gott giebt den Weisen die Weisheit" Dan. 2, 21. Gewiß nun ist auch ein Paulus, der selbst im Götzendienst der Heiden eine verhüllte Anbetung des wahren Gottes anerkennt, von einem Fanatismus weit entfernt gewesen, der den Heiden jedwede Gesetzerfüllung absprechen wollte; in welchem andern Vertrauen, als daß selbst von einem Nero Gerechtigkeit erwartet werden könne, ruft er Apg. 25, 11. aus: *ἐπικαλοῦμαι τὸν Καίσαρα*?

Ἔθνη ohne Artikel, aber zumal durch das folgende Part. bestimmt, kann an sich die Heiden überhaupt, oder auch einen Theil der Heiden — „Heiden" — bezeichnen (Fr.), aber hier kann P. die Gesammtheit der Heiden nicht meinen (Fr., de W., Phil.); die Heidenvölker als Totalität würde P. nach der K. 1. vorangegangenen Schilderung kaum auf diese Weise charakterisirt haben. „Andrerseits ist *ἔθνη* auch nicht schlechthin dasselbe, was *ἐθνικοί*, sondern Bezeichnung einer Gattung als solche, nur nicht in ihrer Gesammtheit" (Hofmann Schriftbeweis I. 493.). — *Νόμος* mit Bezug auf V. 12. das mosaische Gesetz. *Φύσει* nicht anders als 1 Kor. 11, 14. Eph. 2, 3.: „durch den Naturtrieb", also von Innen heraus ein Gegensatz zu dem, was durch äußere Unterweisung oder sonstige Bestimmung (*θέσει*) an den Menschen kommt. Von Beng., Usteri, Michelsen wird *φύσει* zu *τὰ μὴ νόμον ἔχοντα* gezogen, wie der letztere meint, weil man wohl von Natur etwas seyn, aber nicht thun könne. Da indessen bewiesen werden soll, daß die Heiden die Entbehrung des mo-

saischen Gesetzes sich selbst ersetzen und *τὰ τοῦ νόμου* doch ebenfalls auf dieses geht, so würde der Widersinn entstehen: „welche von Natur das mosaische Gesetz nicht besitzen.“ Das Bedenken, ob der Ap. den Heiden eine auch nur relative Gesetzerfüllung zuschreiben könne, hat Beza dazu vermocht, *τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν* zu erklären: officium legis explere i. e. praecipere bonum, vetare peccatum (1, 32.), wonach dann auch *τὸ ἔργον τοῦ νόμου* V. 15. von dem officium legis verstanden wurde (so auch Bochart, Jac. Cappellus, Elsner, Flatt u. a.). Allerdings würde so der Beweis für das *ἑαυτοῖς νόμος εἰσί* einleuchtender als bei der gangbaren Erklärung, nach welcher aus der Würkung des gesetzmäßigen Handelns auf die Ursache, das innerlich vorhandene Gesetz, zu schließen wäre. Allein es ist auch das Letztere schon an sich nicht unzulässig, und kommt dazu, daß doch eine Rückbeziehung auf das *τὸν νόμον ποιεῖν* V. 13. stattfindet und das *φυλάσσειν τὸν νόμον* in dem entsprechenden V. 26. das *ποιεῖν τὸν νόμον* in dem gleichen Sinne an dieser Stelle vorauszusetzen scheint. Uebrigens sind wir zu der Annahme berechtigt, daß P. überall, wo er von dem *ποιεῖν τὸν νόμον* spricht, namentlich aber hier, wo er dies auch dem Heiden zugesteht, vorzugsweise an den Dekalog gedacht hat (7, 7.). Hiezu berechtigt die Stellung des Dekalogs in der Gesetzgebung, da er als das Grundgesetz Israels allein in der Bundeslade niedergelegt war (vgl. über die Bedeutung des Dekalogs Hengstenb. Beiträge II. S. 592., s. unten zu 3, 20.), ferner das *γραπτὸν ἐν τ. καρδίαις αὐτῶν* V. 15. als Gegensatz zu den *πλάκες νόμου ἐντετυπωμέναι ἐν λίθοις* 2 Kor. 3, 7.

V. 15. Das *ἑαυτοῖς εἰσι νόμος* wird nachgewiesen, erklärt und noch weiter begründet. Es wird erklärt, es will nämlich so viel sagen als: sie tragen ein Gesetz in sich. Es wird begründet: daß sie ein Gesetz in sich tragen, ergiebt sich daraus, daß nach jeder begangenen That ein innerer Richter auftritt. *Οἵτινες* wie 1, 25. 32. „als solche welche“ theils erklärend, theils begründend: es kann hier causal übersetzt werden. *Τὸ ἔργον τοῦ νόμου* nicht bloß nach Beza, sondern auch nach Grot., Clarius, Cocc., Beng.: Opus legis, legem ipsam cum sua activitate; opponitur lite-

rae, quae est accidens. Benecke: die Aufgabe des Gesetzes, Arist. Rhetor. 1, 15. ed. Becker: *οὐ γὰρ ποιεῖ* (*ὁ νόμος ὁ ἐγγεγραμμένος*) *τὸ ἔργον τ. νόμου*, „erfüllt nicht was dessen Werk, d. i. Aufgabe ist." Allerdings gewinnt auch diese Vorstellung an Schärfe, wenn das Geschäft des Gesetzes, das gebietende und verbietende Urtheil, als das demselben Eingeschriebene gedacht wird. Kann man indeß nicht umhin, unter *τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν* V. 14. das gesetzmäßige Handeln zu verstehen, so wird auch hier *ἔργον* collectivisch zu fassen seyn wie V. 7., für *τὰ ἔργα*, „die vom Gesetz geforderten Werke." Auf einer Schattirung dieser Bed. ruht Luthers Uebers. in d. A. von 1522.: „der Inhalt des Gesetzes," so Seilers Bibelübers., Baur „Paulus" S. 526.: „der substantielle Inhalt des Gesetzes, abgesehen von seiner Form." — *Ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν* gegensätzlich zu den *πλάκες τοῦ νόμου ἐντετυπωμέναι ἐν λίθοις* (2 Kor. 3, 7.), auch hier also ist *νόμος* das Gesetz. Chrys.: *τὰ ἔργα, οὐ τὰ γράμματα ταῖς διανοίαις αὐτῶν ἐγκολάψαντες.* Calv.: non intelligit insculptum eorum voluntati, ut appetant et studiose persequantur, sed quia sic veritatis potentia vincuntur, ut non possint non approbare. — *Ἐνδείκνυνται* „darthun" vgl. 9, 17. 22. 2 Kor. 8, 24. Wie zeigen sie dies? Nach Bucer, Calv., Limb., Beng.: auf mancherlei Weise. Calv.: cur enim religiones instituunt, nisi quia Deum colendum iudicant? Cur scortari et furari pudet, nisi quia utrumque malum censent? vgl. Limb. Dies dürfte auch die Fassung der Aelteren, Orig., Chrys., Beza u. a. gewesen seyn, welche sich jeder Erkl. enthalten, weil sie den Ausdruck für selbstverständlich ansahen. Nach Pel., Er., Clar. liegt das Wie im folgenden Participialsatze: quidquid apud eos, qui sub lege vivunt, geri solet apud tribunal, hoc in ipsorum pectore geritur, dum pro te aut adversum te testimonium dicit conscientia. Wogegen Zwingli das erweisende testimonium in dem *ποιεῖν τὰ τ. νόμου* findet, so auch Grot., Cocc., Crell, Menochius und fast alle Neueren, viele namentlich durch das *σύν* in *συμμαρτ.* bestimmt: „sie zeigen es 1) durch ihr thatsächliches Verhalten, 2) durch das begleitende Gewissenszeugniß." Die aus dem compos. *σύν* entlehnte Instanz ist

jedoch nicht beweiskräftig. Freilich wäre es ungenau, zu sagen, daß das *σύν* ursprünglich bedeutungslos dem simpl. beigefügt worden. Irgend eine adsignificatio hatte ursprünglich das *σύν* stets, nur daß sie in Sprachgebrauch fast oder ganz bedeutungslos werden konnte. So in *συννοεῖν*, *συλλυπεῖσθαι*, *συνειδέναι*, wo es ursprünglich die Notion: apud animum suum ausdrückte; dennoch bemerkt Buttmann, ind. ad Dem. or. in Mid. S. 186., *συνειδέναι* sei öfter so viel als *εἰδέναι*. So auch im lat. Sprachgebr. bei conficere, comprobare, consequi, auch contestari selbst (Ruddimann instit. gramm. I. 297. Bremi zu Nepos Themist. 7, 2.), ebenso bei den Adj. consimilis, condignus u. a. Im Griechischen ferner bei *συντελέω*, *συντίλλω*, *συντέμνω*. Was nun *συμμαρτυρεῖν* betrifft, so nimmt Mey., nachdem Fr. schon früher für die Bed. una testari gestritten, in der 2 A. seines Comm. den Streit gegen mich aufs Neue auf. Er thut es so, daß er nicht erwähnt, worin er nun nachgegeben, sondern nur was er noch immer bestreitet. Wo *συμμ.* dem *μαρτυρεῖν* gleich zu seyn scheine, scheine es nur so, „immer aber ist die Person, für welche gezeugt wird, gedacht, wie in Plato Hipp. maj. 282 B.: *συμμαρτυρῆσαι δέ σοι ἔχω, ὅτι ἀληθῆ λέγεις*, oder wie hier ein Zeugniß, welches mit einer Sache, Erscheinung oder einem Thatbeweise u. dgl. zusammenstimmt. In der St. Plato de legg. III. 680. D. wird *ξυμμαρτυρεῖν* von *μαρτυρεῖν* ausdrücklich unterschieden (gegen Tholuck).“ Was ich behauptet habe, war dies, daß *σύν* keinesweges überall durch una zu übersetzen sei, als ob von 2 Zeugenden die Rede, sondern häufig nur die *συμφώνησις* bezeichnet werde, welche zwischen dem Zeugenden und dem, wovon er zeugt, stattfindet, wie in *σύμμετρος*, *σύμμορφος*, consimilis, condignus. Dieses wird jetzt von Mey. zugegeben, indem er bei dem ersteren Beispiel nur die Bed. „für Jemand zeugen“ annimmt, dagegen scheint er in dem zweiten die Bed. zugleich festhalten zu wollen: Ast, welcher dort attestari erklärt (s. lex. Plat.), hat dies nicht gethan, und wie es geschehen könne, bekenne ich nicht einzusehen. Verhält es sich nun so bei den Klassikern, wie viel weniger wird man es anders erwarten bei den Hellenisten. Wie wenig bei ihnen daran

gedacht werden kann, dem *σύν* in *συμμαρτυρεῖν* eine eigene Bed. zuzuschreiben, zeigt folgendes Beispiel. Jer. 11, 7., wo Compl. hat: „*συμμαρτυρόμενος συνεμαρτυρόμην τοῖς πατράσιν ὑμῶν ἐν ἡμέρᾳ, ᾗ ἐξήγαγον αὐτοὺς.. ὀρθρίζων συνεμαρτυρόμην λέγων*, Theodotion dagegen in der Hex. hat *ἐπεμαρτυράμην*, cod. Pachomius 22. bei Holmes: *διαμαρτυρόμενος διεμαρτυράμην*. In unserm Briefe vgl. überdies K. 9, 1. 8, 16. So kann also wenigstens das *σύν* zur Unterstützung derjenigen Auffassung nicht mit Sicherheit herbeigezogen werden, welche die gesetzlichen Werke der Heiden als das erste Zeugniß für das *ἑαυτοῖς εἰσι νόμος* ansieht.

Was nun aber sonst die drei erwähnten Fassungen des *ἐνδείκνυνται* betrifft, so läßt sich zwar allerdings nach der dritten übersetzen: „Sobald Heiden thun, was das Gesetz fordert, so vertreten sie bei sich selbst die Stelle des Gesetzes als solche, welche ja — eben durch ihre gesetzlichen Handlungen — darthun, daß sie das Gesetz in sich tragen," und nach der ersten: „Als solche, welche — auf mannichfache Weise — darthun, daß das Gesetz in ihr Inneres geschrieben sei." Allein beide Male muß auch auf prekäre Weise zur Ergänzung des Gedankens Etwas eingeschoben werden. Ich komme daher auf die von mir früher angenommene Verbindung zurück: wie *οἵτινες* K. 1, 25. 32. einen neuen Gedanken einführt, so auch hier, und zwar diesen: „Sie sind sich selbst das Gesetz als solche, welche ja das Urtheil des Gesetzes in sich eingeprägt tragen, welchem entsprechend ihr nachfolgendes Gewissen als Richter in ihnen auftritt." Wo nämlich im Menschen eine richtende Thätigkeit vorhanden, kann auch die gesetzgebende nicht fehlen. Und zwar ist *αὐτῶν* vorangestellt und hiemit hervorgehoben, daß, wie sie selbst die Richter über sich sind, so auch ihr eigener Zeuge. Die sich für das *σύν* in *συμμ.* ergebende Bed. ist nach dem oben Bemerkten die der *συμφώνησις* = „entsprechend dem Gesetz". — Es wird nun in den folgenden Participialsätzen die richterliche Thätigkeit weiter anschaulich gemacht, unmittelbar äußert sich das richtende Gewissen im Menschen gefühlsmäßig als Lust und Unlust, Gewissensfreudigkeit und Gewissensangst, mittelbar reflexionsmäßig als richtendes Urtheil, dies sind die *λογισμοί* vgl. Weish. 17, 12. Man könnte geneigt seyn mit Beng.

den Gedanken in den Worten zu finden, daß sie „Ankläger und Anwalt in einer Person in sich vereinigen", doch wäre dieses dem Context zuwider, nach welchem an richterliche Aussprüche gedacht werden muß und als Objekt die verschiedenen Thaten des Menschen. Die anklagenden Urtheile sind vorangestellt als der gewöhnliche Fall. *Μεταξὺ ἀλλήλων* nicht adverbial (Koppe „einst" mit *ἐν ἡμέρᾳ* verbunden, Vater: post rem actam, Köllner: „dabei, daneben"), sondern als Präposition: inter se, welches selbst aber wieder dreifach genommen werden kann, 1) excluso tertio, 2) alternatim im Gesetz zu pariter, so daß jetzt das Eine, jetzt das Andere auftritt (Grot., Rosenm.), 3) mutuo, vicissim, so daß ein Gedanke den andern anklagt (Luth.: unter einander). Allerdings kommt es ja vor, daß die Gewissensurtheile sich auch wieder unter einander richten, doch wäre dies ein richterlicher Prozeß in zweiter Instanz, welchen Paulus nicht mit Uebergehung des ersten anführen konnte, des Richtens über die That. Gegen die Bed. alternatim gilt nicht, was Baumg.-Cr. sagt, daß das Wort dann müßig wäre: es würde die richterliche Thätigkeit als eine nicht bloß einseitige charakterisirt, aber die Voranstellung des *μεταξὺ ἀλλήλων* bestimmt uns, der zuerst angeführten Fassung den Vorzug zu geben: „unter sich selbst", das ist in der eignen innern Gedankenwelt ohne Dazwischenkunft eines äußern Richters, wie der Dichter sagt: demens! quid tibi prodest, non habere conscium, habenti conscientiam. Von Mey. wird gegen die, welche *μεταξύ — ἀπολογουμένων* als „exponirende Schilderung des Gewissensgerichtes" fassen, überhaupt eingewendet, daß *συμμαρτυρούσης κτλ.* das billigende Gewissen bezeichnen müsse, das folgende daher, weil darin *κατηγορούντων* das Uebergewicht hat, nicht als Exposition angesehen werden könne. Es ist dies richtig, wenn man mit Mey. dieses Gewissenszeugniß als ein dem gesetzmäßigen Handeln correlates Zeugniß ansehen will. So hat sich denn Mey. in der 2. A. bestimmen lassen, nach dem Vorgange von Baumg.-Cr. auf einen Ausleger zurückzugehen, auf den jetzt selten genug in der Exegese provocirt wird, auf Storr: *μεταξὺ ἀλλήλων* soll auf den gegenseitigen Lebensverkehr der Heiden gehen, „auf die Anklage und Vertheidigung, welche zwi-

schen Heiden und Heiden geführt werden." Aber wie kann τῶν λογισμῶν ohne nähere Bezeichnung auf ein anderes Subjekt gehen, als das, dessen Gewissenszeugniß so eben erwähnt wurde?

V. 16. Da ἐν ἡμέρᾳ in den letzten Worten von V. 15. keinen passenden Anschluß zu finden schien, so bezeugt Stuart Neigung an V. 11. anzuknüpfen, Beza, Grot., Limb., Ern., Griesb., Reiche knüpfen an κριθ. V. 12., Batabl., Pareus, Winer 3. A., Lachm. an δικαιωθ. V. 13., wogegen Winer 5. A. S. 613.: „In der That ist eine so lange aus mehreren Sätzen bestehende Parenthese, ohne alle äußerliche Wiederanknüpfung des abgebrochenen Hauptsatzes, nicht recht wahrscheinlich, auch sieht man nicht, was den P. veranlassen konnte, den für V. 12. oder 13. gar nicht nothwendigen Gedanken ἐν ἡμέρᾳ κτλ. so spät noch nachzubringen; endlich scheint V. 16. τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων in weit engerer Verbindung mit V. 15. zu stehen, als mit V. 12., oder auch V. 13., wie denn auch V. 17. der Ap. von den Heiden, über welche er V. 14. zu sprechen angefangen hatte, zu den Juden übergeht. „Von Calv. ist daher vielmehr ἐν im Sinne von εἰς genommen worden: rationes autem istas accusandi et defendendi ad diem Domini confert: non quia sint tunc primum emersurae, quae assidue nunc vigent ac officium suum exercent, sed quia sint tunc quoque valiturae, ne quis ut frivolas et evanidas contemnat. Dagegen wird von Brenz (periphrasis est tribunalis Dei), Este, Menochius, Tirinus u. a. ein unvermittelter Uebergang aus dem letzten Satze von V. 13. zu V. 16. angenommen: quod quidem testimonium conscientiae accusantis vel etiam defendentis etsi plurimum valeat in hoc saeculo, praecipuum tamen locum habebit in die judicii. Ansprechender de W., Winer: „Indem P. οἵτινες ἐνδείκν. schrieb, schwebte ihm allerdings die Gegenwart des sittlichen Lebens vor; am Ende von V. 15. angelangt, faßt er aber den Gedanken an das einstige Gericht, der schon V. 12. 13. in seiner Seele stand, auf, ohne durch eine Wendung des Ausdruckes (wie etwa καί τοῦτο μάλιστα) den abgeänderten Gedankengang anzudeuten." Diese Fassung ist jetzt die allgemeine geworden, wogegen Mey. mit versuchter Widerlegung der Einwendungen Winers die An=

knüpfung von V. 16. an V. 13. zu rechtfertigen bemüht ist, indem er bemerkt: „Die Annahme eines so unlogischen Gedankensprunges gerade bei dem klar und stetig denkenden P. ist durchaus eigenmächtig und ohne alle Analogie." Ist unter dieser Klarheit und Stetigkeit die abstrakt logische gemeint, so gewährt fast jede Seite des Ap. den Gegenbeweis (s. Einl. 23.). Wenn doch, was P. von jenem Gewissensprozeß der Heiden schreibt, bei ihm nur Voraussetzung ist, die erst dereinst sich bestätigen kann, wie nahe lag es, gerade der konkreten, d. i. zusammenschauenden Ausdrucksweise des P. sofort die Erwähnung der Zeit der Bestätigung anzuschließen. Auf welcher Vorstellung aber, fragen wir schließlich, beruht hier und 1 Kor. 4, 15. die Darstellung des Ap.: da das Anklagen und Rechtfertigen doch ein fortgehender Prozeß in der Zeit, wie hat er sich das Offenbarwerden desselben im Jenseits vorgestellt? Auch Orig. hat sich dieses Bedenken aufgeworfen und beantwortet es: „Quum enim sive bona sive mala cogitamus, velut in ceris ita in corde nostro tam bonarum quam malarum cogitationum notae quaedam et signacula relinquuntur." Wir müssen auch hier den hermeneutischen Kanon in Anwendung bringen, daß wechselnde und sich widersprechende Vorstellungen von demselben Objekt, wie einerseits *πῦρ*, andererseits *σκότος* für die Qual der Verdammten u. a. darthun, daß wir uns in der Sphäre des Bildes befinden. So nun, wenn hier und 1 Kor. 4, 5. die Anklageschrift in der eigenen Brust der Schuldigen erscheint, anderwärts im göttlichen Gerichtsbuche verzeichnet steht (Offenb. 20, 12.): kann der Gedanke ein anderer seyn, als daß, wie im letzten Lebensausgange alle früheren Willensbestimmungen aufgehoben sind, so auch sie darin ihr Gericht empfangen? Nach demselben Kanon ist das *διὰ Ἰ. Χ.* zu beurtheilen. Auf dem Richterstuhle sitzt Gott (Offenb. 20, 5.), nach Matth. 25, 31. Apg. 17, 31. Röm. 14, 10. Christus; nach Joh. 12, 47. 48. richtet nicht Christus, sondern sein Wort, nach Matth. 19, 28. 1 Kor. 6, 2. richten die Gläubigen. Welch anderer Gedanke kann unter den wechselnden Vorstellungen verborgen liegen, als daß an Christo und seinem Evangelio die Welt gerichtet wird, an dem Verhalten gegen dasselbe (Joh. 3, 36.),

wie Christi Zeitgenossen an den Niniviten gerichtet werden (Matth. 12, 41.)? — *Κατὰ τὸ εὐαγγ. μου*, auch 1 Kor. 15, 1. 2 Tim. 2, 8. Wie P. sein Evangelium nicht von den anderen App. überkommen hatte, sondern durch *ἀποκάλυψις τ. κυρίου*, so lehrte er es auch nach dem ihm gewordenen Lichte, um den Lehrtypus der anderen unbekümmert Gal. 2, 2. (Baur Paulus S. 112.)

V. 17. Der Jude war schon durch den Nachweis gedemüthiget, daß auch der Heide im Besitz des Gesetzes. Es wird ihm ferner vorgehalten, daß sein Haben des Gesetzes vielmehr zur Schmach dessen wird, der es ihm gegeben. — Statt *ἰδέ* ist hier wie Jak. 3, 3. nach überwiegenden Zeugen, wie aus inneren Gründen *εἰ δέ* zu lesen (Reiche comm. crit. zu d. St.). So scheint zu dem Vordersatze V. 17—20. der Nachsatz zu fehlen. Doch läßt sich auch ohne Annahme eines Anakoluths auskommen (Mey.): „Wenn du aber Jude heißt u. s. w., so lehrst du, der demnach (*οὖν*, zufolge des Angeführten) andere lehrt, dich selbst nicht?" u. s. f. Das *οὖν* würde sich darauf beziehen, daß in den beanspruchten Vorzügen ein Lehren Anderer liege. In die Fragen läßt sich auch V. 23. mit einbegreifen, während Mey. mit V. 22. die Fragsätze schließt und allerdings tritt alsdann V. 23. mit größerem Nachdruck ein. *Ἐπονομάζῃ*, It., Vulg., Beng.: cognominaris, aber Beiname war der Name *Ἰουδαῖος* nicht, vielmehr ist das Verhältniß zu dem Namen *Ἑβραῖος* dies, daß der letztere das Volk vor der Gefangenschaft bezeichnet, wie Josephus ant. 1, 6, 4. 11, 5, 7. ausdrücklich sagt; überwiegend wird daher diese Benennung mit Bezug auf die Sprache gebraucht, wogegen Religion und Sitte *Ἰουδαϊσμός* heißt (s. meinen Comm. zum Briefe an die Hebr. 3 A. S. 97.): nicht also auf die Etymologie הוֹדָה, wie gewöhnlich angenommen worden, ist hier Bezug genommen, sondern auf die an dem Namen haftende Prärogative der Religion (2 Makk. 2, 21. 14, 38. 4 Makk. 4, 16.). *Ἐπον.* aber, mit *τινί* und *τινά*, „benennen" wird auch im Sinne des simplex „nennen" gebraucht (Stallbaum zu Plato de republ. l. 10. S. 580. Steph.). — *Ἐπαναπαύῃ*, bezeichnet nicht, wie der von de Dieu angeführte syr. Scholiast andeutet, die

Zuversicht dadurch belehrt werden zu können, sondern den Stolz darauf (Ps. 147, 19. 20.). *Ἐν θεῷ* als Schutzgott, der es aus den Völkern auserlesen.

V. 18. Zu *θέλημα* erwarten wir *αὐτοῦ*, aber der Grieche ist damit sparsamer, wo es aus dem Kontext ergänzt werden kann (Krüger gr. Gramm. §. 60, 7. und oben zu 1, 12.) Eph. 3, 18. 2, 10. 1 Petri 2, 11. Der Ruhm, das Gesetz zu besitzen, beruhte auf der wahrhaften Prärogative, daß damit eine sichere Erkenntniß des göttlichen Willens gegeben war. *Δοκιμάζειν*: billigen, werth halten (1, 28. 14,22.) und prüfen (12, 2.). Welche von beiden Bedd. hier statt finde, muß sich nach der Auffassung von *διαφέροντα* bestimmen; dieselbe Phrase Phil. 1, 10., deren Auslegung aber auch dort streitig. Die Grundbed. von *διαφέρω* „hervorragen, sich unterscheiden", mit dem gen. *τινός* „sich unterscheiden zum Vortheil", also „sich auszeichnen". Nach der ersteren Bed. heißt *τὰ διαφέροντα* entweder „das Unterschiedene," das sind „die Gegensätze von Recht und Unrecht, Erlaubtem und Unerlaubtem", die *διάκρισις καλοῦ τε καὶ κακοῦ* Hebr. 5, 14., die *διαστολὴ ἁγίων καὶ βεβήλων*, Philo I, 321, 45.; 434, 24. II, 159, 12. ed. Mang. (Theod., Rück., Fr.); oder auch *τὰ διαφέροντα* „die Streitigkeiten", Xenoph. hist. graec. VI, 3, 5. Polyp. histor. 31, 13, 1. (de Dieu, Wolf). Nach der zweiten Bed. heißt das Wort: „das Vortreffliche" (Philox.*), Chrys., Erasm., Luth.); nach einer andern Fassung utilia (It., Vulg., vgl. über diese Bed. Thilo zu den Acta Thomae S. 76. 39.) In der letztern Stelle kann *τὰ διαφέροντα* so viel wie *τὰ συμφέροντα* seyn; bei Dio Cass. 44, 24. *τὰ τῷ κοινῷ διαφέροντα*. Hat Paulus sagen wollen: „Du billigst, hältst werth das Vorzügliche, das Beste, indem du durch das göttliche Gesetz unterrichtet wirst," so müßte dieses Beste, wenn es allgemein gefaßt wird, doch wieder zurückkommen auf das *θέλημα θεοῦ* und es entstände eine Tautologie; wird es aber specieller genommen, so ist es das licitum im Gegensatz zum illicitum und geht in die ersterwähnte

---

*) Auch die Peschito wird hieher zu rechnen seyn, sie hat ܘܠܝܢ, Tremellius und Boderius übersetzen utilia, es heißt aber decentia.

Fassung über. Ueberhaupt aber scheint der Ausdruck: „du billigst das Beste", in beiden Fällen nicht recht angemessen. Man würde vielmehr erwarten *δοκιμάζεις τίνα τά διαφέροντα* nach Analogie von Kap. 12, 2. Ephes. 5, 10. So ist die Erkl. vorzuziehen: „du prüfst das Unterschiedene," welche auch am besten zu dem näher bestimmenden Zusatze paßt: „indem du durch das Gesetz unterrichtet wirst." Nicht *κατηχηθείς*, etwa in der Jugend, sondern *κατηχούμενος*, also fortwährend.

V. 19. Aus diesem Wissensdünkel geht das in jener Zeit bei den Juden verbreitete Proselytenmachen hervor (Matth. 23, 15. Josephus z. B. ant. 2 D. 2, 5.). Die nachfolgenden Prädikate sind die von diesen Proselytenmachern den Heiden gegebenen, auf sie wurde das *σκότος* Jes. 60, 2. bezogen, auf sich selbst übertrugen sie das *φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν* Jes. 49, 6.; *νήπιοι* nannten sie dann auch die Proselyten (Selden de iure nat. et gent. 2, 4.), über den jüdischen Hochmuth gegen Proselyten überhaupt vgl. Andr. Schmid de symb. apost. in Talmude ruderibus, Helmst. S. 26. An Reminiscenz von Matth. 15, 14. (Reiche) braucht nicht gedacht zu werden. *Μόρφωσιν τῆς γνώσεως* Hesych.: *σχηματισμός* „die Ausprägung." Vgl. Philo leg. ad Cajum S. 1022 D. spricht von den Juden in Hinsicht auf ihre Unterweisung in den göttlichen *λόγια* und sagt: *ἐν ταῖς ψυχαῖς ἀγαλματοφοροῦσι τὰς τῶν διατεταγμένων εἰκόνας, εἶτα ἐναργεῖς τύπους καὶ μορφὰς αὐτῶν καθορῶντες ἀεὶ τοῖς λογισμοῖς αὐτῶν τεθήπασι.* Nicht mit Beziehung auf den vorbildlichen Charakter des A. T. (Oekum., Olsh.), denn der Ap. führt das an, dessen sich der Jude selbst rühmt, auch nicht das Scheinbild (2 Tim. 3, 5. Theophyl.). Theod., Mops.: *μόρφωσιν λέγει οὐ τὴν προτύπωσιν, ἀλλ᾽ αὐτὴν τὴν ὑπόστασιν καὶ τὴν γνῶσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν, ὡς τό· ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων.*

V. 21. Wer sich in allen jenen Hinsichten zum Lehrer aufwirft, vergißt sich selbst zu lehren. Dies wird in 3 Beispielen ausgeführt. *Μὴ κλέπτειν.* Der Inf. im Sinne von *μὴ δεῖν* nach den verb. jubendi Apg. 15, 24. Winer 5 A. S. 371. *Βδελύσσεσθαι* der ganz entsprechende Ausdruck, denn der Jude nannte die Götzenbilder *βδελύγματα* 1 Macc.

6, 7. תּוֹעֵבוֹת. Der Gegensatz hätte erfordert: „du betest sie an.“ Doch da der Götzendienst seit dem Exile aufgehört, so wählt Paulus nur eine demselben nächstliegende Sünde. Man erklärt ἱεροσυλεῖν im uneigentlichen Sinne: profanatio majestatis divinae (Luth., Calvin, Beng., Köllner), auch kommt es in demselben vor (Euseb. hist. eccl. X. 71. Epist. ad Zen. et Seren. c. 3. in Opp. Iust. Mart.). Aber hier als Gegensatz wäre es zu matt. Oder auch von Unterschlagung der Abgaben an den eignen Tempel (Pelag., Par., Grot., Crell), wie ein solches Beispiel bei Josephus antiqu. VIII. 3. 5. vorkommt; aber auch dieser Gegensatz wäre nur ein indirekter, daher besser von Beraubung heidnischer Tempel (Chrys., Cler., Wetstein und fast alle Neueren). Hiefür ist ἱερόσυλος, θεοσύλης gerade der eigentliche Ausdruck. Er will also sagen: „der jede Berührung mit Götzen flieht, eignet sich sogar kostbare Statuen als Eigenthum an.“ Schon das Gesetz in 5 Mos. 7, 25. verbietet das Aneignen von Gold und Silberschmuck der Götzenbilder, und in der Umschreibung dieses Gebotes bei Joseph. (antiqu. IV. 8. 10.) wird noch ausdrücklicher Beziehung auf die Beraubung heidnischer Tempel genommen: μὴ συλᾷν ἱερὰ μηδ᾽ ἂν ἐπωνομασμένον ᾖ τινι θεῷ κειμήλιον λαμβάνειν. Apg. 19, 36. 37. zeigt wenigstens, daß man dem Juden ein solches Verbrechen zutraute.

V. 23. 24. Zusammenfassung des dreifachen Vorwurfes. Gottes rühmten sie sich als dessen, der das Gesetz gegeben, welches Bar. 4, 3. ἡ δόξα τοῦ Ἰακώβ genannt wird, vgl. Ps. 147, 19. 20.: nun bringen sie denselben Gott um seine Ehre, indem sie die Lästerung desselben unter den Heiden veranlassen, welche vom Verhalten der Juden gegen ihren Gott auf diesen selbst zurückschließen. Chrys.: „Er spricht von einer dreifachen Schuld, daß sie entehren, daß sie durch dasjenige entehren, womit sie geehrt sind, daß sie denjenigen entehren, der sie geehrt hat.“ Den eigenen Gedanken drückt der Ap. mit alttestamentlichen Worten aus, Jes. 52, 5. vgl. Ez. 36, 23.

V. 25. Der Besitz des Gesetzes hilft ihnen nicht, aber auch nicht, worauf sie endlich noch sich stützen, das Vorrecht zum Bundesvolke zu gehören. Die περιτομή nämlich als Siegel des Bundes bezeichnet per metonym. signi pro re

signata nichts anderes als die cooptatio in populum Dei (Bucer). Dieselbe Meton. liegt dann auch dem Gedanken zu Grunde, daß, wo der Bund nicht gehalten wird, an die Stelle der Beschneidung die Vorhaut tritt. In derselbigen bildlichen Hülle drückt den gleichen Gedanken eine der mystischen Auslegungen des Pentateuch Schemoth Rabbah (ungefähr aus dem 6. Jahrh.) f. 138. 13. aus: „Die Ketzer und Gottlosen in Israel sollen nicht sagen: weil wir beschnitten sind, kommen wir nicht in die Gehenna. Was thut Gott? Er schickt seinen Engel, und zieht ihre Vorhaut herauf, so daß sie in die Gehenna kommen." Wie so aber hilft der Bund der Beschneidung nichts ohne Beobachtung des Gesetzes? Die altlutherische Auffassung der Beschneidung ist mit dem Ausspruche nicht vereinbar. Vermöge der damals eingetretenen Identificirung der alttestamentlichen und neutestamentlichen Oekonomie und unter Beziehung auf K. 4, 11. wird nämlich die Beschneidung als Gnadensakrament gefaßt, bei welchem sich mit dem materiale das verbale elementum der göttlichen Verheißung verbinde, 1 M. 17, 1—11. (Gerh. loc. IX. S. 12. 30.); auf menschlicher Seite sei die Bedingung der Glaube an den Messias, die Würkung die Wiedergeburt. Auch nach Calv., Cocc. ist der Gedanke des Ap. die Widerlegung derer, welche nur an dem äußeren signum festhalten, ohne auf die Voraussetzung der fides und promissio zu achten. Nun macht aber gerade im Gegentheil der Ap. die Gesetzerfüllung zur Bedingung. Hier nun ergreifen Aeltere die Auskunft, *ἐάν* hypothetisch zu nehmen und *νόμον τελεῖν* von der vollkommenen Gesetzerfüllung zu verstehen (Balduin, Gerhard, Calov, Beng., auch Phil. vgl. zu V. 14.). Und zwar soll der Ap. *κατ᾽ ἄνθρωπον* gesprochen haben aus dem Standpunkte desjenigen Juden, welcher die Beschneidung nicht als Gnadensakrament, sondern als einzelnes Gesetzeswerk übte, auf welchen daher Gal. 5, 3. Anwendung hat (Calov, auch Abäl.). Allein wenn doch von *τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν* sich *τὸν νόμον τελεῖν* nicht unterscheiden läßt (s. zu V. 14.), und wenn dort *τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν* von einzelnen Gesetzerfüllungen gesagt ist, wird man es hier anders fassen können? Und das kann doch hier nicht die Inten-

tion des Ap. seyn, die evangelische Fassung der Beschneidung als Sakrament ans Herz zu legen, da vielmehr das ganze Gewicht der Beweisführung darauf geht, auf die sittliche Praxis zu dringen. So betrachten denn Arminianer und Socinianer, freilich ohne Rücksicht auf die frühere Stiftung jenes Ritus, die Beschneidung als Verpflichtung zur Gesetzerfüllung, (Crell, Limb.), besser Episc. bei Abraham als ein Zeichen des promptum obsequium erga Deum (inst. theol. 2. 10. Opp. I. S. 47.). Ohne Noth sucht auch noch Phil. gewaltsame Auswege. Nach seiner zu V. 14. erwähnten Annahme des Unterschiedes von *τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν* und *τὸν νόμον ποιεῖν* soll auch hier *τὸν νόμον πράσσειν* „die vollkommene, tiefinnerliche Gesetzerfüllung" bezeichnen — welche doch aber für den Juden die *περιτομή* überflüssig machen würde, und die paulinische Voraussetzung, daß es zu einer solchen kommen könne, soll, da dies „ohne Kraft der Gnade unmöglich", an den Proselyten des Thors erfüllt werden, welche diese Kraft der Gnade besessen hätten! Es bedarf keiner solchen weit hergeholten Aushülfen. Von der zu einem bestimmten Zwecke K. 4, 11. vom Ap. der Beschneidung zugeschriebenen Bedeutung haben wir hier ganz abzusehen. Wie K. 3, 1., auch bald nachher V. 28. zeigt, betrachtet er die Beschneidung hier lediglich als Zeichen der Zugehörigkeit zum Bundesvolk. Wer nun zum Bundesvolke gehört, und das Zeichen desselben überkommt, muß auch die ethische Bedeutung erfüllen, wozu das Gesetz — nicht bloß, wie gewöhnlich angegeben wird, im fünften sondern auch im dritten B. M. K. 26, 41. (Hengstenberg Beiträge III. S. 620.) verpflichtet. Diese Verpflichtung ist nun ein *πράσσειν τὰ τοῦ νόμου*, die mortificatio carnis (Calv. instit. 4. 16. 10. *)). Nur wer dieser sich unterzieht, hat an jener *ὠφέλεια*, an jenen Prärogativen des Juden Theil, welche 3, 1. erwähnt.

V. 26. Mit *οὖν* wird die Wahrheit des entgegengesetzten Gedankens aus V. 25. geschlossen. Da das abstr. *ἀκροβυστία* für das concr. *ἀκρόβυστος* steht, so geht auch

*) In ähnlichem Sinne wird auch in der Stelle 2 Mos. 4, 24—26. die Beschneidung zu fassen seyn — nach Ewald (die Alterthümer Israels S. 99.) als „ein blutiges Opfer am eigenen Leibe."

auf dieses das pron. αὐτοῦ, der umgekehrte Fall findet Joh. 8, 44. statt, wo αὐτοῦ auf das in ψεύστης involvirte ψεῦδος sich bezieht (Win. S. 169.).

V. 27. Steigerung des Gedankens von V. 26. Nach dem Maaße seiner Gesetzerfüllung wird der Heide des Juden Richter werden. Nach Beza, Este, Fr. ist V. 27. Fortsetzung der Frage in V. 26., also nach καὶ noch ein οὐχί zu denken, wogegen des Nachdrucks wegen von de W., Mey. vorgezogen wird, den Satz mit Erasm., Luth. als selbstständig anzusehen. Die Gegengründe von Phil. sind bedeutungslos. Mit Recht übersetzt Luther dem Sinne nach: „und wird also", denn καὶ steht alsdann consekutiv. Wird der Satz καὶ κρινεῖ κ.τ.λ. mit in die Frage gezogen, so ließe das Fut. sich als Schlußfolgerung fassen, wie bei λογισθήσεται. Nur die Parallele Matth. 12, 41. 42. kann hier zweifelhaft machen, wogegen 3, 20. 30. nur Fr. die Beziehung auf das Endgericht festhält, Mey., de W., Phil. aber von der inneren Möglichkeit oder der abstrakten Zukunft „so oft es sich um Rechtfertigung handelt" erklären, in welchem Sinne auch Luth. übersetzt. Nach der obigen Ausführung S. 93. ist indeß auch zwischen beiden Fassungen in der Anschauung des Ap. kein realer Unterschied, denn die Gerichtsvorstellung ist das Substrat für die sittliche Werthgebung Gottes, das Richten aber ist ein indirektes, s. an d. eben angeführten O.

V. 28. Nicht gerade auf V. 25., wie Cocc. will, geht V. 28. zurück, sondern auf V. 25—27. Er rechtfertigt die Kühnheit, mit der er die Beschneidung als das Unwesentliche bezeichnet hatte, aus dem allgemeinen Prinzip, daß es im Judenthum überhaupt nur auf das Innere ankomme — ein Ausspruch, mit dem allerdings der vielgehörte Vorwurf der geistlosen Aeußerlichkeit der mosaischen Gesetzgebung in großen Contrast tritt (Hengstenberg Beiträge III. 594.). — Auf die Frage in dieser Allgemeinheit brauchen wir indeß hier um so weniger einzutreten, da es offenbar ist, daß der Ap. sein Prinzip nicht aus seiner Anschauung vom Gesetz abgeleitet hat, sondern aus den Aussprüchen der Schrift selbst über die Bedeutung der Beschneidung. Dieselbe Herabsetzung des bloß äußerlichen Zeichens ohne das innere Wesen Eph. 2, 11. Wenn nach der

Schrift das Zeichen, woran die Zugehörigkeit zum Bundesvolke erkannt wird, eine inwendige That verlangt, so kann daraus gewiß auch die Innerlichkeit der Forderungen des Judenthums abgeleitet werden. Hat doch selbst der Talmud (Nidda f. 20. 2.). das Axiom יְהוּדִי בְּחַדְרֵי לֵב Judaeus in penetralibus cordis, und daß diese Einsicht auch unter den Schriftgelehrten nicht fehlte, zeigt unter anderem das Beispiel Mrc. 12, 33. — Was die Construktion anlangt, so urtheilt de W. bündig und, wie uns dünkt, richtig: „das Subj. ist unvollständig und aus dem Präd. zu ergänzen, so nämlich: *οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ* [*Ἰουδαῖος*] *Ἰουδαῖός ἐστιν, οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερῷ, ἐν σαρκί,* [*περιτομή*] *περιτομή* [*ἐστιν*]; dagegen ist V. 29. das ganze Präd. aus dem Vorigen zu ergänzen: *ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος* [*Ἰουδαῖός ἐστιν*] *καὶ περιτομὴ καρδίας, ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι* — dies ist Exegese zu *καρδίας* wie *ἐν σαρκί* V. 28. zu *ἐν τ. φαν.* — [*περιτομή ἐστιν*]; welche beiden letztern Ellipsen zwar hart, aber dadurch erklärt und entschuldigt sind, daß das fehlende Präd. schon durch das folgende *οὗ ὁ ἔπ. κτλ.* ersetzt ist. So Bez., Est., Rück., wogegen Erasm., Luth., Mey., Fr. in V. 29. das *Ἰουδαῖος ἐν πνεύμ. κτλ.* als Präd. ansehen: sondern der es im Verborgenen ist, ist Jude, und die Beschneidung des Herzens ist im Geiste, nicht im Buchstaben. Aber die Gleichförmigkeit des *ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ* mit dem *ὁ ἐν τῷ φανερῷ* ist matt, und unerträglich das *ἐν πν. κτλ.* als Präd. von *περιτομὴ καρδ.*, zumal, wenn man mit Fr. *γίνεται* ergänzt." — Zu *ἐν κρυπτῷ Ἰουδαῖος* vgl. *ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος* (1 Petri 3, 4.). Das *κρυπτόν* ist die Gesinnung, Abäl. intentiones potius quam exteriora opera judicabit. *Πνεῦμα* nicht der menschliche Geist (Bez., Reiche), welches zu dem Gegensatze *ἐν γράμματι* nicht passen würde, sondern der göttliche Geist wie 7, 6. 2 Kor. 3, 6., nach de W. (vgl. Calvin): „nicht wie 7, 6. geradezu der heilige Geist des Christenthums, sondern der Geist, der das Gemüth des wahren Juden erfüllt, und der hier zunächst im Gegensatze gegen *γράμμα* als ein lebendiger, aber an sich als der von Gott kommende, das mosaische Gesetz (7, 14.) und die Gemeinschaft der wahren Juden erfüllende zu denken ist; *γράμμα* als et-

was Aeußerliches, nur Furcht oder Knechtsinn Erzeugendes, ungefähr wie unser Buchstabe dem *πνεῦμα* entgegengesetzt, ist das durch Schrift, Furcht und Gewohnheit bedingte Lebenselement. *Ἐν* Bezeichnung der Sphäre." Obwohl von Mey. an dieser Fassung die Klarheit vermißt wird, halten wir sie dennoch für die richtige. Denn dem *πνεῦμα* inhärirt namentlich das Moment der Lebendigkeit, wie 2 Kor. 3, 6. 1 Kor. 15, 45. u. a. St. zeigen. *Ἐν* instrumental zu nehmen und unter *πνεῦμα* den heiligen Geist in christlichem Sinne zu verstehen (Crell, Fr., Mey., Phil.), hat gegen sich, daß doch hier von einer Beschneidung, die auch der Jude an sich vollziehen kann, die Rede seyn muß, das christliche *πνεῦμα* aber ein *καινόν* ist (7, 6.), welches im Juden noch nicht würksam gedacht werden konnte (vgl. K. 7., wo das *πν.* noch nicht würksam, mit K. 8.), weßhalb auch Cocc. eine Hinweisung auf die im A. T. in der Zukunft verheißene göttliche Beschneidung (5 M. 30, 6.) annehmen will. — *Οὗ* als Neutr. genommen (Luth., Camerar., Mey.) und auf beides das ideale Judenthum und die ideale Beschneidung bezogen, aber, da von göttlichem Gericht die Rede, natürlicher auf das Hauptsubjekt *Ἰουδαῖος* als dessen bloßer Exponent *περιτομή* hier anzusehen (Beza, Fr., d. W.); weshalb auch nicht richtig Chrys.: *τοῦτο εἰπὼν ἐξέβαλε τὰ σωματικὰ ἅπαντα, καὶ γὰρ ἡ περιτομὴ ἐν τῷ φανερῷ καὶ τὰ σάββατα, καὶ αἱ θυσίαι κτλ.* — *Ἔπαινος*, ein richterlicher Terminus K. 13, 3. 1 Petri 2, 14.; dem trüglichen menschlichen Richter, der auf das Aeußere sieht, wird das göttliche Gericht gegenüber gestellt.



Kapitel III.

Inhalt und Theile.

1) Der Ap. verkennt keinesweges, daß Israel Vorzüge besitze, nämlich reichere Gnadenmittel, V. 1—8. 2) Subjektiv aber ist seine Schuld und Hülfsbedürftigkeit der der Hellenen gleich, V. 9—20. 3) Deßhalb hat Gott einen neuen Heilsweg der Rechtfertigung eintreten lassen, V. 21—26. 4) Bei dieser Rechtfertigung, welche nicht auf Leistungen ruht, sondern auf gläubiger Annahme göttlicher Gabe, stehen Heiden und Juden gleich. V. 27—31.

---

1) Der Ap. verkennt keinesweges, daß Israel Vorzüge besitze, nämlich reichere Gnadenmittel, V. 1—8.

V. 1.*) *Οὖν* d. h. nachdem erwiesen, daß das göttliche Urtheil auch bei den Juden auf das *πράσσειν τὸν νόμον* sieht. *Τὸ περισσόν*, Theod. *ἡ προτίμησις*. Das Vorrecht der Beschneidung hängt mit dem der Bundeszugehörigkeit zusammen. Diesen Selbsteinwurf sich zu machen hatte der Ap. gegenüber den Anschuldigungen der Judaisten, als liebe er sein Volk nicht (9, 1 f.), um so mehr Ursache.

V. 2. 3. Er gedenkt eine Reihe von Vorzügen, nämlich Vorzügen für das religiöse Leben, aufzuführen, kommt aber davon ab, so daß die Fortsetzung fehlt, wie 1, 8. 1 Kor. 11, 18. Diese Vorzüge sind jedoch nicht subjektive, sondern Gnadenmittel *εὐεργεσίαι* (Chrys.). So werden die Vorzüge vielmehr zu Vortheilen. *Πρῶτον* nach Theod., Calv., Beng. u. A.: praecipue oder primarium illud est, aber doch

---

*) Eine scharfsinnig in den Gedankengang eindringende Abh. von H. Gymnasialdirektor Matthias in Hanau (jetzt in Kassel) über K. 3, 1—20. Hanau 1851.

nur, um dem Zugeständnisse eines fehlenden δεύτερον zu entgehen. Indeß auch das πολὺ κατὰ πάντα τρόπον, ebenso das μέν läßt die Absicht mehrere Prärogativen aufzuzählen erkennen; γάρ fehlt in den wichtigsten Zeugen. Πιστεύεσθαί τι „mit etwas betraut werden" 1 Kor. 9, 17. Galat. 2, 7. Λόγιον, Neutr. vom Adj. λόγιος „der Ausspruch", bei den Klassikern namentlich = χρησμός. In den LXX. und im N. T. nicht bloß von Weissagungen, sondern von allen Aussprüchen Gottes, auch von dem Gesetz, Weish. 16, 11. vgl. V. 5. ἐντολαί, Apg. 7, 38. Hebr. 5, 12. 1 Petri 4, 11. Bei Philo kommt in gleicher Bed. vor: οἱ χρησμοὶ λέγουσι, μάρτυρες οἱ χρησμοί, ebenso bei den Kirchenvätern; gleich hier sagt Chrys.: αὐτοὶ ἐνεχειρίσθησαν τὸν νόμον, τοσούτου ἀξίους ἐνόμιζεν, ὡς πιστεῦσαι χρησμοὺς ἄνωθεν κατενεχθέντας. Es wird dann auch auf die Schrift übertragen. Τὰ λόγια τοῦ Θ. also: das Wort Gottes, Cocc.: quidquid Deus habuit dicendum. Nun zerfällt der Inhalt jener λόγια in den zwiefachen Bestandtheil: ὁ νόμος und αἱ ἐπαγγελίαι. Hat der Ap. namentlich an den νόμος gedacht, wofür sprechen kann, daß eigentlich dieser der Gegenstand der jüdischen καύχησις war (s. zu 2, 23.), so wäre ἀπιστεῖν im Sinne von ἀπειθεῖν zu nehmen, welches hier auch cod. A hat, eine Bed., welche im Sprachgebrauch begründet ist, wo ἄπιστος nicht bloß der Ungläubige, sondern auch der perfidus, foedifragus, vgl. Heindorf zu Plato Theaet. S. 296. Was aber wäre dann unter der göttlichen πίστις zu verstehen? Nach Theod., Chrys., Cocc., Beng.: εὐεργεσία, also = χρηστότης: „Gott hört auch dann nicht auf, ihnen vor andern gnädig zu seyn." Allein in der Geschichte des Volkes waltet doch, wie Pareus bemerkt, der Maaßstab der Vergeltung, nach Phil., Calv. bestände Gottes πίστις darin, daß er, trotz der Bundbrüchigkeit der Anderen, doch den Treuen die Offenbarungen — und dies wäre doch der νόμος — zum Quell des Lebens gemacht habe. Wäre aber dieser Gedanke paulinisch? Befriedigender nach Phot., Ambros., Glossa ordin., Carpz., de W. von der πίστις in der Erfüllung der messianischen Verheißung: „die fortgesetzte Bundbrüchigkeit bringt sie dennoch

nicht um diese Erfüllung." Von Mey. wird eingewendet: der Gedanke, daß die früheren Verordnungen die *λόγια* hätten unwürksam machen können, mußte den Juden fern liegen, da ja denselben auch bei größter Untreue immer noch aufs Neue die messianischen Orakel anvertraut worden. Allein nur darum handelt es sich ja hier, ob Gott nicht vielleicht wegen der geringen Zahl der aufrichtigen Juden dem ganzen Volke die Theilnahme an der realisirten Messiashoffnung verweigern möchte, wie ja Kap. 11, 1. würklich der Ap. dieses Bedenken abwehrt. Wir treten daher vielmehr der Erkl. von Er., Hunn., Este, Rück., Fr. bei, nach der der Ap. bei den *λόγια* namentlich an die messianischen Weissagungen gedacht hat, und bei dem *ἀπιστεῖν* an den bei dem Auftreten der Apostel (daher der Aorist *ἠπίστησαν*) bewiesenen Unglauben. Hiegegen macht de W. geltend: „was ganz gegen den vor- oder außerchristlichen Standpunkt des Ap.'s und gegen den Zusammenhang sowohl rückwärts, wo von den Gesetzübertretungen der Juden, als vorwärts, wo (V. 4.) vom göttlichen Gerichte und (V. 5.) von der *ἀδικία* der Menschen die Rede ist." Allein konnten nicht auch die früheren Prärogative durch ein gegenwärtiges Verhalten zu nichte gemacht werden, und kann *ἀδικία* nicht ebensowohl Bezeichnung des Unglaubens seyn als der Gesetzübertretung? Nur möchten wir nichtsdestoweniger dem *λόγια* am Anfange die allgemeine Bed. „Wort Gottes" belassen, jedoch so, daß die folgende Rede auf einen besondern Bestandtheil derselben Rücksicht nimmt. Wenn bei dieser Auffassung auffällt, daß P. K. 11. die Ungläubigen als die Masse bezeichnet, hier dagegen als *τινές*, so möchte es ausreichen als die Absicht dieser Litotes anzugeben: quo melius lector objectionis, quam infirmandam sibi sumserat, levitatem sentiret (Fr.), vgl. dasselbe *τινές* 11, 17. Doch ist auch zu beachten, worauf Matthias aufmerksam macht, daß *τινές* an sich nicht gerade Wenige, sondern nur einen Theil bezeichnet, wie das Beispiel darthut: *τινὲς καὶ πολλοί γε* bei Krüger Gramm. 3 A. §. 5., 16., 14. Derselbe Ausleger erhebt nun aber auch gegen beide angeführten Fassungen beachtenswerthen Einspruch. *Ἠπίστησαν* im Sinne von „ungläubig seyn" zu nehmen, weist er entschieden

zurück, weil das Wort an die Begriffe ἐπιστεύθησαν, πίστις, ἀπιστία viel zu bestimmt anklinge," aber auch die Bed. „untreu seyn" verwirft er, wenn sie allein auf Erfüllung des Gesetzes bezogen werde, da ja dann τινές geradezu eine Unwahrheit enthalten würde, insofern Bundesübertreter alle sind. Indem er nun ferner λόγια τοῦ Θεοῦ in der allgemeinen Bed. „Wort Gottes" nimmt, ergänzt er zu ἠπίστησαν: ἐν οἷς ἐπιστεύθησαν, „wenn ein Theil der Juden das Anvertraute nicht dazu gebraucht hat, wozu es bestimmt war" d. h. „wenn er sich durch Gesetz und Verheißung nicht zu Christo und dadurch zum Heil hat führen lassen, so kann doch dadurch die Heilsabsicht Gottes für die Zukunft nicht zu nichte gemacht seyn." Die Vortheile dieser Auslegung bestehen darin, daß τὰ λόγια in seiner allgemeinen Bed. belassen werden kann und daß in dem ἐπιστεύθησαν eine Paronomasie mehr gewonnen wird. Gegen sie aber entsteht das Bedenken 1) daß in dem „anvertrauen" das Moment der πίστις doch ebenso wie in dem deutschen Worte zurückgetreten ist, 2) daß eben darum eine solche Paronomasie von ἠπίστησαν und ἐπιστεύθησαν doch nur dann zugegeben werden könnte, wenn ἐν οἷς ἐπιστεύθησαν ausdrücklich dabei stünde, 3) daß Untreue gegen Gesetz und Verheißung doch keinen klaren Begriff ergiebt.

V. 4. Wie unmöglich dies sei, daß Gott jemals dieser Vorwurf gemacht werden könne, der die Menschen freilich oft genug trifft, erweist P. durch Berufung auf die im A. T. wiederholt ausgesprochenen Worte, daß Gott nicht lüge und sich nicht verändere (4 M. 23, 19. 1 Sam. 15, 29. Mal. 3, 6.), wohl aber der Mensch. Μὴ γένοιτο emphatische Formel der Zurückweisung, auch im späteren griechischen Sprachgebrauch, besonders häufig bei Arrian dissert. Epictet. in dialektischen Ausführungen wie auch bei dem Ap. In den LXX. ist es Uebersetzung des חָלִילָה (ad profana) 1 Mos. 44, 17. Jos. 22, 29. (Georgi Vindiciae N. T. S. 323.). Der Apostel läßt folgen, was im Gegentheil das Bekenntniß des Gottesfürchtigen seyn müsse. Es ist der imper. praes. nicht aor. gebraucht, daher auch nicht sit zu übersetzen, sondern fiat (s. zu 11, 6.), d. i. res potius eo veniat, ut sit. Es ist der Anklang an γένοιτο, welcher den Ap. zur Wahl von γινέσ-

θω statt φανερούσθω, ἀποδεικνύσθω (Theod., Theoph.) oder, wie wir mit Matthias vorziehen, statt ὁμολογείσθω bestimmt. Nach Rück's. Bemerkung ist durch eben jenen Opt. der Ap. auch bestimmt worden, statt der assertorischen Form die imperativische zu wählen: „Vielmehr muß Gott wahrhaft seyn, davon kann nichts abgelassen werden.“ Doch möchte auch hier mit Matthias vielmehr in dem Gedanken der Grund für die Wahl des Imper. zu suchen seyn: „Imperativisch aber wird der Satz deßhalb ausgesprochen, weil ein Zweifel wie ihn V. 3. ausdrückte, nicht anders möglich war, als indem man einen Augenblick gleichsam vergaß, daß Gott wahrhaftig sei, und dies folglich, um die Nichtigkeit jenes Zweifels erkennen zu lassen, im Bewußtseyn erst gleichsam wieder festgestellt werden mußte.“ „So wenig also, will der Ap. sagen, ist bei Gott an Untreue zu denken, daß wir vielmehr stets bekennen müssen: wo einer von beiden ἄπιστος ist, kann es immer nur der Mensch sein.“ Eine ganz treffende Parallele enthält demnach 2 Tim. 2, 13.: εἰ ἀπιστοῦμεν, ἐκεῖνος πιστός μένει, ἀρνήσασθαι ἑαυτὸν οὐ δύναται. Die ἀλήθεια Gottes umfaßt mithin hier die praktische und theoretische Wahrheit, wie aus dem Zusammenhange mit V. 3. und aus ψεύστης hervorgeht, wenn dasselbe mit ψεῦσμα, V. 7., welches nur praktisch verstanden werden kann, verglichen wird. Unläugbar wird bei dieser Fassung der Gedanke klarer als nach der gewöhnlichen, nach welcher der Apostel den Wunsch aussprechen soll, Gott möge stets sich als wahr oder treu offenbaren — wie Cocc., Mey. specieller bestimmen: „in den Rathschlägen seines Heilsplans.“ — Ueber das nachfolgende Citat urtheilt de W.: „In wieweit der Ap. auf den ursprünglichen Sinn der Psalmstelle Rücksicht genommen, ist nicht ganz klar;“ auch bei andern neueren Auslegern ergiebt sich keine genauere Motivirung. Aber schon Bucer, Calvin und Hengst. zu Ps. 51. und neuerlichst — ohne diese Vorgänger zu kennen — Matthias versuchen eine solche. Nach Matthias ist vielmehr die Absicht des Ap., durch die Psalmstelle zu zeigen, wie jeder Gottesfürchtige jenes πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης sich anzueignen habe. Die Psalmstelle Ps. 51, 6. enthält das Reubekenntniß eines Sünders, welcher seine große Schuld vor Gott bekennt und damit

zugiebt, daß Gott in seinen Gerichten über ihn gerecht sei: so soll jedweder seine Schuld bekennen und damit, daß Gott, wo er mit dem Menschen rechtet, überall in seinem Rechte sei (vgl. Bucer). Noch genauer würde das Allegat in den vorliegenden Gedankengang eingreifen, hätten wir mit Hengst. anzunehmen, daß durch לְמַעַן nicht der Grund seines Bekennens, sondern der Grund seines Sündigens angegeben werde: „an dir allein habe ich gesündigt und das hast du verhängt, damit du selbst dadurch verherrlicht werdest.“ Wird man sich aber entschließen können, einem reumüthigen Sünder in dem Augenblicke seines Bekenntnißes die Reflexion auf das Moment göttlicher Nothwendigkeit in derselben zuzuschreiben, da es doch eben kein stärkeres Zeugniß für das Moment der Freithätigkeit giebt als die Reue? — Der Ps. ist nach den LXX. angeführt, welche an zwei Stellen wesentlicher von dem Texte abweichen. Statt תִזְכֶּה hat das Griechische *νικήσῃς*, für בְּשָׁפְטֶךָ *ἐν τῷ κρίνεσθαί σε.* Die erstere Abweichung ist dem Sinne nach mit dem Grundtexte übereinstimmend, die andere würde wesentlich von demselben abweichen, wenn die LXX., welches die gewöhnliche Ansicht, *κρίνεσθαι* passivisch verstanden hätte. Zu dieser Annahme ist indeß durchaus kein Grund, so daß wir Matthias beistimmen, der nach dem Vorgange von Bez., Pisc. u. a. die mediale Bed. „rechten“ (Matth. 5, 40. 1 Kor. 6, 1.) erneuert, wozu jener Erklärer noch die treffende Bemerkung macht, daß das Rechten des Richters immer die Bed. des Richtens in sich schließt. *Λόγοι* die richterlichen Aussprüche.

V. 5. Eine mögliche Folgerung des ungläubigen Juden. Theod.: *ὡς ἐκ τοῦ. τῶν ἐναντίων ἐπισυλλογίζεται προσώπου.* *Ἀδικία* und *δικαιοσύνη* entsprechend dem V. 4. und 7. gebrauchten *ἀλήθεια* und *ψεῦσμα.* *Συνιστάναι* in der späteren Gräcität so viel als „beweisen“ vgl. LXX. Susann. V. 61.: *συνέστησεν αὐτοὺς Δανιὴλ ἐκ τοῦ στόματος αὐτῶν ψευδομαρτυρήσαντας.* Röm. 5, 8. 2 Kor. 7, 11.; 6, 4. f. Wetst. Die Formel *τί ἐροῦμεν* (4, 1. 6, 1. 7, 7. 9, 30.), *ἐρεῖς οὖν* (9, 19. 11, 19.) kann dem Ap. aus der rabbinischen Dialektik bekannt gewesen seyn, sie findet sich nämlich häufig im Talmud: מָאי אִיכָּה לְמֵימַר, quid est dicendum? Indeß bewegt sich die dialektische Rede in allen Sprachen in

ähnlichen Formeln. Arrian Epict. I, 10, 7. τί οὖν ἐγὼ λέγω; ὅτι ἄπρακτον τὸ ζῶον; μὴ γένοιτο. Bei Plato: ἐπισκεψώμεθα τί λέγομεν. Der aus V. 4. gefolgerte Schluß ist nicht der böswillige des Gegners (Fr.), vielmehr mußte P. selbst ihn anerkennen, aber die in der Frage liegende Folgerung erkennt er nicht an. Μή in der Frage ist hier von Phil. so gefaßt worden, als ob nicht gerade nothwendig eine verneinende Antwort erwartet würde, wogegen der grammatische Absolutismus von Mey. sich auflehnt — hier nicht mit Unrecht. Wenn auch versteckter liegt doch dem μή immer die Erwartung einer verneinenden Antwort zu Grunde, namentlich in den von Phil. angeführten neutest. Beispielen Matth. 12, 23. 26, 22. Luc. 3, 15. u. a. Ueber die anscheinend entgegenstehenden Beispiele aus den Klassikern, welche Winer anführt, s. Kühner II. §. 834. Anm. 1. Der Art. vor dem Part. ἐπιφέρων weist auf das bekannte Richteramt Gottes hin. Die Formel κατὰ ἄνθρωπον λέγω ist aus dem Gegensatze von Mensch und Gott zu erklären, das Menschliche ist, das Unvollkommene und Sündhafte; in diesem Sinne σοφία ἀνθρώπων, 1 Kor. 2, 5., κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν, 1 Kor. 3, 3. Danach bezeichnet κατὰ ἄνθρωπον λέγειν „nach unvollkommener, menschlicher Einsicht sprechen", näher auch, was darin eingeschlossen liegt, „nach den menschlichen Verhältnissen sprechen" vgl. Gal. 3, 15. 1 Kor. 9, 8. Röm. 6, 19.; bei den Talmudisten finden sich Erläuterungen aus dem gewöhnlichen Leben mit der Formel eingeführt הֵיכִי דְּאָמְרֵי אֱנָשֵׁי „wie die Menschen reden"; auch bei den Klassikern ἀνθρωπίνως λαλεῖν, humane loqui, Athen. Deipnos. IX, 29. Petron. Sat. c. 90., vgl. Usteri zu Plut. ad Apoll. S. 3. Bei dem Ap. kann nun hier nur der Sinn seyn, er spreche als unerleuchteter Mensch: da nämlich das fromme Gemüth vor dem gegen Gott ausgesprochenen Vorwurf der Ungerechtigkeit zurückschaudert, so hielt er für nöthig, ausdrücklich hervorzuheben, daß er nur im Sinne der Unerleuchteten spreche.

V. 6. Ἐπεί, denn, nach dem Context = sonst. Nur apapogisch ist die Antwort: unerschütterlich steht die Wahrheit fest, daß er — was die Gerechtigkeit voraussetzt — Weltrichter ist. Von Cocc., Limb., Seml., Koppe, Olsh. wird hier

κόσμος als Bezeichnung der Heidenwelt angesehen. Von Rück. wird diese Bed. in Anspruch genommen und allerdings sind Stellen wie Joh. 3, 17. 1 Kor. 1, 21. 6, 2. noch nicht entscheidend dafür, da ὁ κόσμος die übrige Welt außer der βασ. τ. ϑ. bezeichnen kann. Doch läßt sie sich rechtfertigen*), aber hier hätte diese Instanz doch nur dann Beweiskraft, wenn man den ergänzenden Gedanken dazu denken wollte: „Da Gottes wahres Wesen durch den Götzendienst desto mehr ins Licht tritt" — eine nähere Bestimmung, die doch nicht wohl fehlen konnte. Wenn manche in diesem Falle auch die Voranstellung von κόσμος fordern, so ist dies keine berechtigte Instanz, vgl. zu 3, 28.

V. 7. Die logische Anknüpfung an V. 6. leuchtet nicht ein, daher Calv., Beza, Grot., Beng., Rück., Phil. γάρ auf V. 5. zurückbeziehend, den Satz als Fortsetzung und weitere Begründung desselben fassen. Nachdem jedoch jener Einwurf bereits mit solchem Unwillen zurückgewiesen, sollte diese Abweisung sich mit Rück., Phil. parenthetisiren und nun noch eine fortsetzende Begründung annehmen lassen? Als unmöglich darf dies nicht angesehen werden. Konnte der falsche Schluß ihn nicht in dem Grade verletzen, daß er sich gedrungen fühlte, ihn, noch ehe er vollendet war, mit Unwillen zurückzuwerfen (Rück.)? Ein ähnliches Beispiel K. 7, 25. Gal. 3, 3. 4. Sehen wir indeß, ob die von Mey. neuerdings in Schutz genommene Anknüpfung in der von ihm vorgeschlagenen Form sich stärker empfiehlt: „Das ἐπεὶ κτλ. wird nun begründet; denn für den ungerechten Gott, welcher die Welt richten soll, muß ja durch den bereits besprochenen Umstand, daß seine Wahrheit durch des Menschen Lüge verherrlicht würde, jeder Grund wegfallen, den Menschen als Sünder zu richten." Müßte man nicht aber, wenn dies die Begründnng von V. 6. wäre, andere Ausdrücke bei dem Ap. erwarten — etwa so: πῶς κρινεῖ τὸν κόσμον; und würde nicht das τί ἔτι κἀγώ damit fast bedeutungslos? Wir müssen daher bei jener ersten Ansicht über

*) Werden die Heiden bei den Rabbinen constant אֻמּוֹת הָעוֹלָם genannt, τὰ ἔϑνη τοῦ κόσμου bei Luc. K. 12, 30., so ergab sich für κόσμος leicht die Bed. „Heidenwelt" (Röm. 11, 12. 2 Kor. 1, 12.). Ueber den rabbinischen Sprachgebrauch nächst den Ausll. zu Joh. 3, 17. am eingehendsten Iken diss. I. S. 442 f.

den Zusammenhang verharren. Wir vernehmen ja auch hier aus Pauli Person heraus denselben rechthaberischen Ton des Juden wie V. 5. und 9, 19. — Ἀλήθεια, ψεῦσμα, nach V. 4. gewählt, aus welchem ja V. 5. gefolgert war. Ueber den Aor. ἐπερίσσευσεν schweigen die Meisten, einige der Aelteren (Crell): more Hebraeorum pro praesente positus, Glassius nach dem Kanon, daß verba essendi quandoque pro rei cognitione ponuntur: „si abundans cognita est;“ nach Phil., Mey.: „dereinst wird am Gerichtstage das Beigetragenhaben als Faktum erscheinen“; d. W.: „größer erschienen ist — nämlich nach meiner Sünde.“ Wir fassen den Aor. wie ἐπερίσσευσε 5, 16. 20. mit Luth., Rothe präsentisch, s. zu 5, 20.). Ἔτι noch, nämlich, obwohl Gottes Verherrlichung durch meine Sünde feststeht.“ Καί verschieden gefaßt, Theoph., Pel.: insuper iudicor qui laudari deberem — gegen die Wortstellung; Beng.: „auch ich Jude“, Cocc., Olsh.: „auch ich Heide“, Fr.: „auch ich Paulus“, de W.: „auch ich, obwohl ich zur Verherrlichung Gottes beigetragen,“ besser noch: „eben ich, der ich zur Verherrlichung Gottes beigetragen“, s. καὶ in dieser Bed. 1 Petri 2, 8. Gal. 3, 4. Hebr. 7, 26. dem text. rec., Hermann zu Viger S. 837., so auch Mey. — V. 7. ist von V. 8. nicht durch Fragezeichen, sondern durch Komma zu trennen.

V. 8. Von der Gott beigemessenen Handlungsweise macht der Gegner Anwendung auf die menschliche. Was die Struktur anlangt, so hat sich die Auslegung gegenwärtig dahin geeinigt, daß nicht sowohl ein Anakoluth als eine Attraktion anzunehmen, (über die Attraktion vergleiche die schätzbaren Erörterungen in Krüger Untersuchungen über die lateinische Sprachlehre II. 451.), welche auch im Lateinischen und Griechischen nicht ungewöhnlich, s. Win. S. 605. Der Ap. hatte zu schreiben beabsichtigt: καὶ τί μὴ ποιοῦμεν oder ποιῶμεν τὰ κακά; statt dessen macht er, als die ungerechten Beschuldigungen der Gegner ihm in den Sinn treten, von Entrüstung fortgerissen, das Verbum von dem parenthetischen Satze abhängig. Schon Castellio übersetzt daher dem Sinne nach richtig: quin potius faciamus mala, ut eveniant bona, sic enim male de nobis dicitur, et sic ajunt quidam dicere nos,

und schon von Cler. wird bemerkt, daß die — auch noch von Griesbach gemachte Klammer zu tilgen sei. — Ὅτι ist Anführung der direkten Rede (z. B. Joh. 1, 20.), zu βλασφημούμεθα ist ποιεῖν zu ergänzen. Wer sind nun die angeklagten ἡμεῖς und wer der Ankläger? Es wäre nicht unzulässig, an Heiden zu denken, nämlich an eine aus dem christlichen Dogma von der Sündenvergebung auch nach dem größten Verbrechen gezogene Folgerung. Wie sehr diese Lehre ihnen sittlich anstößig gewesen, ist bekannt; der Heide Zosimus (historiae l. II. c. 29.) betrachtet die Laster Constantins als befördert durch das ἐπάγγελμα· δεξαμένου δὲ ῥᾷστα Κωνσταντίνου τὸν λόγον καὶ ἀφεμένου μὲν τῶν πατρίων, μετασχόντος δὲ ὧν ὁ Αἰγύπτιος αὐτῷ μετεδίδου, τῆς ἀσεβείας τὴν ἀρχὴν ἐποιήσατο, τὴν μαντικὴν ἔχειν ἐν ὑποψίᾳ. Näher liegt indeß auch hier an die judaistischen Gegner zu denken. Ob dabei auf ähnliche Aeußerungen des Ap. wie K. 5, 20.: οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις, auf welchem Ausspruche das felix culpa, quae talem meruit redemptorem der Messe ruht, Bezug zu nehmen, dürfte doch die Frage seyn, wiewohl dies nach dem Vorgange von Chrys., Theod. die gewöhnliche Annahme ist. Konnte nicht der Judaist aus der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung χωρὶς ἔργων νόμου und von der Unverbindlichkeit des Gesetzes einen solchen gehässigen Schluß machen? Aehnlich Fr. — Ὧν nach Fr., Mey., Oltram., d. W. nicht, wie sonst angenommen worden, auf die Verläumder, sondern auf das in dem letzten Hauptbegriff ποιήσωμεν liegende Subjekt, auf die Thäter, zu beziehen. Aber bleibt nicht alsdann diese aufgeworfene Frage ohne direkte Antwort? Hat es nicht mehr Wahrscheinlichkeit, daß sie der Ap. auf ähnliche apagogische Weise zurückweist wie den Einwurf V. 5., nämlich durch die Erwägung, daß das Böses thun überall nicht ohne Strafe bleiben könne, mithin auch nicht eine solche wider besseres Wissen gezogene Consequenz? Ἔνδικος = ἐν δίκῃ ὤν. Ob nun jener Vorwurf den Ap. ausschließlich oder mit Inbegriff der Christen treffen sollte? Beides läßt sich kaum trennen, da Judaisten immer nur dabei paulinische Christen vor Augen haben konnten. Die von Paulus nicht selbst gegebene direkte Antwort spricht Calvin im Sinne des Ap.

aus: at prompta est depulsio, quod malum per se non nisi malum parere potest. Nostro autem vitio, quod Dei gloria illustratur, id non opus esse hominis sed Dei, qui, ut mirus est artifex, malitiam nostram subigere et alio traducere novit, ut praeter destinatum a nobis finem eam in gloriae suae incrementum convertat. Praescripsit nobis rationem Deus, qua velit a nobis glorificari, nempe pietatem, quae in verbi obedientia sita est: hos limites, qui transsilit, Deum non honorare sed contumelia magis afficere nititur. Mit andern Worten: das Mittel ist für das selbstthätige Subjekt nicht bloß Mittel, sondern in sich selbst sittlicher Zweck.

2) Ungeachtet der objektiven Vorzüge Israels ist subjektiv seine Schuld und Hülfsbedürftigkeit der der Hellenen gleich. V. 9—20.

V. 9. *Τί οὖν.* Eine das Resultat ausdrückende Phrase, auch in den talmudischen Argumentationen gewöhnlich: לְמָאי נָפְקָא מִנָּהּ. So fragt sich nun, welches Resultat läßt sich nach der vorangegangenen Auseinandersetzung erwarten? Es kommt darauf an, ob der Ap. bei dem *τί οὖν* nur die so eben gegebene Beweisführung vor Augen hat, daß nämlich die Juden, ungeachtet ihr Unglaube oder ihre Untreue zur Verherrlichung Gottes ausgeschlagen, dennoch straffällig sind, oder ob die Frage weiter zurückgreifend einerseits auf das Hauptthema K. 1. 2., andererseits auf die Absicht die Vortheile der Juden aufzuzählen zurückblickt? Namentlich auch im Hinblick auf das Nachfolgende wird man das Letztere anzunehmen geneigt seyn, daß P. nämlich auf den Grund zurückleitet, warum die Menschheit einer neuen Rechtfertigung bedarf. Von dieser Ansicht des Zusammenhangs hat man sich auch nur darum abbringen lassen, weil dabei das mediale *προεχόμεθα* in der Bed. des Aktiv „Vorzug haben" genommen wird, welche im Sprachgebrauche nicht nachweislich ist. So ist denn die früher fast allgemeine Erklärung: „Was haben wir nun nach dem eben Gesagten für Vorzug?" von Hemsterhuis, Venema, Koppe, Fr., Krehl, Hofmann, Mey. aufgegeben worden, wiewohl sie in der alten Kirche die herrschende gewesen zu seyn scheint. Auf ihr nämlich beruht die ziemlich weit verbreitete Lesart: *τί οὖν*

προκατέχομεν oder κατέχομεν (D*G. die Peschito, die Philox., Syr., d. Arab. bei Erp., Orig.*), Chrys., Theod., Severus), ferner Theoph., Oek. 1., Schol. bei Matth., Pel., Luth., Calv., Bez., Beng., Rück. 2 A., de W., Phil. Wäre nun unsere Entscheidung durchaus an den Nachweis von Belegen für die aktive Bed. gerade bei diesem Worte gebunden, so müßten wir, da solche fehlen, bei der medialen Bedeutung stehen bleiben. Prüfen wir denn zuerst den bei derselben sich ergebenden Sinn. Nun heißt προέχεσθαι im Medium: „sich zum Schutz vorhalten" (Soph. Antig. V. 80., Thuk. I, 140.). Hiernach Fr.: „Brauchen wir Vorwand?" im Sinne von: „sollen wir Vorwand brauchen?" besser Mey.: „Haben wir Vorschutz, d. i. haben wir etwas vorzuhalten, was uns vor Gottes Strafgerechtigkeit sicher stelle?" Aber wenn dieser „Vorschutz" aus der eben vorangegangenen Argumentation genommen worden, warum geht der Ap. nicht direkt auf diese zurück? Ferner wird προέχεσθαι in diesem Sinne immer mit einem Accus. verbunden, und kann daher hier, wo ein solcher Acc. fehlt, die von Mey. festgehaltene sinnliche Bed. „etwas als Schutz vorhalten" nicht mehr gelten: „schützen wir vor?" kann ja im Griechischen so wenig als im Deutschen ohne Accus. gebraucht werden. So haben denn andere (Oek. 1., Ernesti, Koppe, Hofmann) τί οὖν an das Verb. herangezogen: „Was haben wir nun vorzuschützen?" worauf jedoch nicht die Antwort πάντως, sondern nur οὐδὲν πάντως folgen könnte. Von Matthias ist neuerdings die passivische Fassung (so Oek. 2, Wetst., Storr) erneuert worden; nach Matthias: „Wenn die Vorzüge des Juden ihn desto schuldiger machen, werden nicht seine Vortheile dem Heiden gegenüber in Nachtheile ausschlagen?" Hat indeß der Apostel mit der logischen Strenge argumentiren wollen, welche jener Ausleger fordert,

*) Reiche, in dessen comm. crit. S. 19. sich die Autoritäten vollständiger als anderwärts gesammelt finden, bemerkt, daß aus der Erklärung des Orig. sich nicht folgern lasse, daß sein griech. Text dem quid tenemus amplius seiner Uebersetzung entsprochen habe. Mit Sicherheit allerdings nicht, zumal er nicht auf das περισσόν V. 1. zurückgeht, sondern auf 2, 26. 27.

so lag in der nachfolgenden Antwort, daß ja alle gleichermaßen Sünder seien, keine treffende Widerlegung dieses Bedenkens. Ueberdies wäre der passive Gebrauch eines akt. Verbi mit neutraler Bed. sehr ungewöhnlich. Daß in ἡμεῖς die Heiden die Sprechenden seien, wie Reiche, Olsh. mit Annahme der sprachwidrigen Bed. „vorgezogen werden" wollen, ist nicht denkbar, da P., der bisher immer in der Person des Juden gesprochen, sich hier um so weniger der communikativen Redeweise hat bedienen können. Wir kommen demnach, trotz der Protestation von Mey., auf die mediale Bed. zurück. Der Canon der strengen Observanz, daß nämlich Beispiele bei diesem Verbum nicht vorliegen, kann uns nicht schrecken. Denn was will dieses Bedenken sagen, wenn doch griechische Grammatiker durch mehrfache Beispiele belegen, daß gerade die Späteren öfter das Medium statt der Aktiv-Form zu gebrauchen pflegen (Kühner §. 398. 3. vgl. über diesen Gebrauch in Bezug auf πληροῦσθαι Harleß zu Eph. S. 131.): διακονεῖσθαι, ὑπηρετεῖσθαι für διακονεῖν, ὑπηρετεῖν; dazu füge man aus Phalaris epist. S. 315. A. das dichterische ἀκούεσθαι statt ἀκούειν, wie derselbe Schriftsteller auch umgekehrt κομίζειν statt des attischen κομίζεσθαι setzt? Man nehme hinzu, daß so viele griechische Väter am aktiven Gebrauche der medialen Form keinen Anstoß genommen haben. Ueberdies läßt sich auch hier für das Medium die mediale Schattirung in Anwendung bringen: „Was für Vortheil kommt uns zu Gute." Das Bedenken, daß P. doch nicht mit einem οὐ πάντως das jüdische περισσόν negiren könne, nachdem er es ihnen mit einem πολύ, κατὰ πάντα τρόπον zugesprochen, macht Meyer selbst nur mit Unsicherheit geltend. Daß nämlich P. hier die Negation in ganz anderer Hinsicht ausspricht, zeigt ja sofort das προῃτιασάμεθα γὰρ κτλ. — Οὐ πάντως, so gebraucht, daß das hinzugefügte πάντως die in οὐ liegende Negation verstärkt, wie Epiph. haeres. 38, 6. auch πάντως οὐ gebraucht, analog dem οὐ, πάνυ (Win. S. 638. Hartung Partikellehre II. S. 87.). Αἰτιᾶσθαι von αἰτία der Klagegrund, „eine Beschuldigung aussprechen." Das πρό wie in προέγραψα Eph. 3, 3., auf K. 1. 2. zurückweisend. Ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι „der Botmäßigkeit der Sünde unterworfen seyn," vgl. Protev. Jacobi c.

18.: ὑπὸ ἔκπληξιν εἶναι für ἐκπλήττεσθαι. Nachdem also der Ap. durch den Einwurf V. 3. und seine Beantwortung V. 4—8. von der beabsichtigten Aufzählung der mehrfachen Gnadenvorrechte der Juden (9, 4.) abgebracht worden und nur soviel in Gedanken behalten, daß er ihnen solche zugestanden, leitet er mit V. 9. wieder auf sein Hauptthema zurück, und giebt das Resultat aus K. 1. 2., um dann mit V. 21. zur näheren Darlegung jenes neuen Weges der *δικαιοσύνη* überzugehen, welchen er 1, 16. 17. als das Kleinod seiner Predigt bezeichnet hatte.

V. 10 — 12. In welchem Sinne diese nachfolgende Schilderung von P. den biblischen Schriftstellern entnommen, wird schon von Theod. Mops. mit Klarheit ausgesprochen: *Τῇ μαρτυρίᾳ οὐχ ὡς προφητικῶς εἰρημένῃ ἐχρήσατο, ἀλλ' ὡς ἁρμοζούσῃ τοῖς ἀποδεδειγμένοις τῷ περιληπτικῶς περὶ ἐπταικότων λέγειν αὐτὰ τὸν Δαβίδ· ὥσπερ οὖν καὶ ἡμεῖς ἄχρι τῆς δεῦρο ἐν ταῖς ἐκκλησιαστικαῖς διαλέξεσι μαρτυρίαις συγκεχρήμεθα, ὡς ἂν ἁρμόζειν δυναμέναις ἀπὸ τῆς διανοίας τοῖς παρ' ἡμῶν λεγομένοις.* Wie die rabbinischen Schriftsteller zur Verstärkung eines Beweises verschiedene Schriftstellen ohne nähere Bezeichnung zu einem Ganzen verbinden, (Surenhus *Βίβλος καταλλαγῆς* S. 45.), so P. auch hier. Aus V. 19. ließe sich mit d. W. schließen, daß es damit nur auf den Beweis der jüdischen Sündhaftigkeit abgesehen sei; da jedoch das vorangestellte *οὐδὲ εἷς* und *πάντες* V. 12., auf *πάντας* V. 9., mithin auf *Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας*, zurückzuweisen scheint, da die Beweisführung V. 19. mit dem *ἵνα ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος* abschließt, so ist es angemessener, die Citate als Beweisführung zu V. 9. anzusehen, und die besondere Beziehung auf die Juden in V. 19. als nachträglichen Gedanken des Ap. In der Gruppirung der Citate Planmäßigkeit zu finden, kann als Künstelei erscheinen, untersucht man jedoch die Anführungen des Ap. im Einzelnen, so zeigen sie in der Regel eine engere Anschließung an den alttestamentlichen Text, als man auf den ersten Anblick erwarten sollte. Auch hier erscheint die Gruppirung durch eine bestimmte Reflexion geleitet: an der Spitze die Thesis der allgemeinen Sündhaftigkeit V. 10—12. V. 13.

14. die Zungensünden, V. 16. 17. die Thatsünden, V. 18. der Quell der Sünde. — Zuerst wird aus Ps. 14. V. 1—3. angeführt, eingeleitet durch das ὅτι recitativum.

V. 11. Die ἀδικία wird in ihrer vornehmsten Erscheinung erwähnt als Mangel an Gottesfurcht. Der Artikel als Bezeichnung des Genus, Win. S. 116. Συνίων oder συνιῶν (über die doppelte Ableitung vgl. Buttmann ausf. Gramm. I. S. 543.), statt des gewöhnlichen συνιείς, der praktische Verstand in Bezug auf göttliche Dinge, entsprechend dem ἐκζητῶν τὸν θεόν. Ἐξέκλιναν, Pel.: qui non requirit fundamentum, necesse est, ut declinet. Ἠχρειώθησαν, ἀχρεῖος wie unser „nichtsnutzig" auch im ethischen Sinne (Matth. 25, 30., Eurip. Supplic. v. 299. vgl. über ἀνωφελής in diesem Sinne Heindorf zu Plato Protag. S. 549.). Ἕως ἑνός nach der räumlichen Anschauung einer Reihe: „bis auf den letzten." Den Uebergang zu dem Verhalten gegen den Nächsten drückt Calv. aus: ut optimum mutuae inter nos conjunctionis vinculum nobis est in Dei cognitione, ita ejus ignorantiam vere sequitur inhumanitas, dum unusquisque aliis contemptis se ipsum amat et quaerit.

V. 13. 14. Die Zungensünden nach Ps. 5, 10. 140, 4. Τάφος κτλ. Nach alt- und neutestamentlichen Auslegern ist der Vergleichungspunkt das Verderbenbringende, nach Einigen so daß dabei der Schlund als der Abgrund gefaßt wird, in den sie hineinstürzen (Calv., J. H. Michaelis), oder daß die verderbliche Rede als vermittelnd gedacht wird (Kimchi, Bucer, Grot., λαρυγγίζειν „schreien") mit Vergleichung von Jer. 5, 16., wo wegen der verderblichen Pfeile der Köcher ein offenes Grab genannt wird; nach Mey.: „wenn die Gottlosen zu verderblichen Reden ihre Kehle aufthun, ist es so als ob ein Grab geöffnet wäre, dem der Leichnam zur Zerstörung anheimfallen solle." Allerdings muß der Schlund als Sprachwerkzeug, also mit Bezug auf ihre Reden gefaßt werden (Kimchi, Hengst.), vgl. Ps. 149, 6. 115, 7. Direkter wird das Bild, wenn als das den Tod Vermittelnde der Pesthauch des Grabes gedacht wird (Pel., Este, Beng.). Ἐδολιοῦσαν ursprünglich böotische Form des Imperf., öfter in den LXX., Buttmann I. S. 346. Das

Natterngift unter den Lippen bezeichnet das listige und heimliche Verderben.

V. 15—17. Frei aus Jes. 59, 7. 8. Der Fuß als pars pro toto malerisch wie Apg. 5, 9. Jes. 52, 7. *Ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν*: „wo sie gehen und stehen." *Ὁδὸς εἰρήνης* die Lebensweise, aus der kein Heil fließt. *Οὐκ ἔγνωσαν*, Grot.: Hebraeis nescire aliquis dicitur quod non curat, Jer. 4, 22. — V. 18. aus Ps. 36, 2.

V. 19. Nachdem der Ap. diese Zeugnisse als allgemeine Zeugnisse über das sündliche Verderben der Menschheit beigebracht, macht er davon die besondere Anwendung auf die Juden, Calv.: omissis gentibus nominatim ad Judaeos applicat elogia illa, in quibus subigendis multo plus erat negotii. *Οἴδαμεν* wie V. 1. *Νόμος* nach Ansicht der älteren lutherischen Theologen das Gesetz im Gegensatz zum Evangelium; *οἱ ἐν νόμῳ* daher „alle Menschen" (Hunnius, Calov, zuletzt Seb. Schmidt) — eine Ansicht, die nur aus dem dogmatischen locus von dem usus elenchticus legis hergenommen ist. Vielmehr ist *νόμος*, als der Hauptheil der alttestamentlichen Bücher, Bezeichnung des ganzen Complexus des Codex (1 Kor. 14, 21. Joh. 10, 34. 12, 34.). Das zweite *νόμος* steht dann allerdings in specie und bezeichnet eben jenen Haupttheil. *Λαλεῖν* „sprechen", *λέγειν* „sagen, aussprechen". Der Dat. *τοῖς* ein dat. comm. Hofmann (Schriftbew. 546.), welcher auch hier von der gebahnten Straße abbiegt, erhebt das Bedenken: „War es aber nicht rein unmöglich, daß die Juden jene Ansprüche auf die Heiden bezogen hätten?" — er will daher *νόμος* von dem Gesetz im engern Sinne verstanden wissen, wobei der ganze Nachdruck nicht auf dem Hauptsatze ruhen soll, sondern auf dem Absichtssatze. Aber wie abgerissen träte dann dieser Ausspruch ein! — Während die für *ἵνα* von Heum., Reiche, Tittmann, de synonymis N. T. Partic. II. S. 46., hier angenommene ekbatische Bed. „so daß" noch von Reiche mit solchem Nachdruck festgehalten wird, daß ihm die Annahme der Finalbedeutung an solchen Stellen wie diese für nichts weniger als absurd gilt, ist von Fr., Mey., welche nicht einmal den Uebergang von *ἵνα* in die reine Infinitivbed. zugeben, die ekbatische Bed. überall unbedingt verworfen worden.

Aber gerade der Nachweis, wie ἵνα schon bei den Byzantinern, noch mehr im N. T., abgeschwächt erscheint (Winer 5. A. S. 391.), ja daß auch bei späteren Klassikern wie Dion. Hal. die Construktion mit ἵνα bei Verbis des Bittens den Objektsatz ausdrückt (ebendas. S. 390.), sollte von vornherein weniger hartnäckig machen, einen Uebergang des finalen ἵνα in das ekbatische zuzugeben. In der That läßt sich dieser im N. T. kaum mit Sicherheit verneinen, da jedenfalls der Unterschied hie und da so subtil ist, daß er dem Sprechenden kaum zum Bewußtseyn gekommen seyn kann. An Einer Stelle wird die ekbatische Bed. auch von Win. entschieden zugestanden, Apg. 13, 13., über andere vgl. Rück. zu 2 Kor. 7, 9. Zu 1 Joh. 1, 9. bemerkt Winer: „An dieser Stelle lauten die Worte: er ist treu und gerecht, um uns zu erlassen (für den Zweck des Erlassens) vgl. im Deutschen: er ist scharfsinnig, um einzusehen, was so ausgedrückt: er ist scharfsinnig, so daß er einsieht, zwar in der Hauptsache denselben Sinn giebt, aber doch eine etwas andere Vorstellung ist." Diese Erklärung des verständigen Grammatikers reicht aus, um zu zeigen, daß es schulmeisterlich pedantisch wäre, anzunehmen, der Ap. habe bei den Worten des alten Bundes mit dogmatischer Bestimmtheit die göttliche Absicht angenommen: „jeden Mund, also auch den des Juden, zu stopfen." Man lasse den Ausdruck in der Unbestimmtheit, wie wenn wir sagen: um verstopfen zu können. *Φράσσειν τὸ στόμα*, im Hebräischen Ps. 107, 42., bei Plautus occludere linguam, so *φιμοῦν* 1 Petri 2, 15.; treffend Chrys.: *ἐχρήσατο τῇ λέξει τὴν ἀναίσχυντον αὐτῶν καὶ δυσκάθεκτον μεγαληγορίαν δηλῶν*. *Ὑπόδικος*, der göttlichen *δίκῃ* verfallen. Mit *πᾶς ὁ κόσμος* geht P. auf seine allgemeine Thesis zurück, von welcher sich also auch der Jude nicht ausschließen darf.

V. 20. Bei *διότι* ist, wie zu 1, 19. gezeigt, sowohl die Bed. propterea quod, welche die meisten annehmen, als propterea (Beza, Morus) zulässig, auch erscheint die eine wie die andere im Zusammenhange passend. Fast möchten wir propterea vorziehen, bei welcher Fassung dieser Satz als Schlußsatz hervortritt, auf welchen die Argumentation von K. 1. an hinzielte; der subtile Grund von Fr., daß der Ap. dann nicht

noch in dem διὰ γάρ κτλ. eine neue Motivirung hinzugefügt haben würde, trifft nicht, insofern diese Motivirung keine zweite, sondern die eigentliche ist. Ueber δικαιοῦν s. zu 2, 13. 4, 5. — Was unter ἔργα τοῦ νόμου zu verstehen (vgl. auch Gal. 2, 16.), ist bereits aus dem vorhergehenden Gedankenzusammenhange klar geworden. K. 1. hatte gezeigt, wie wenig die Heidenwelt vor den sittlichen Forderungen Gottes bestehen kann, K. 2. daß ebenso wenig die Juden — hier zugleich antithetisch, daß es bei Gott nicht auf anderweitige Vorrechte, sondern lediglich auf die Erfüllung seiner sittlichen Anforderung ankommt. So wird also auch hier der Sinn nur der seyn können, daß sittliche Leistungen nicht ausreichen, um vor Gott als Gerechter zu gelten. Und hiemit hat denn der Ap. die Thesis, in welcher für das bisher Entwickelte der Ausgangspunkt lag (1, 16.), erwiesen, daß er sich nämlich einer Botschaft nicht zu schämen habe, welche dem Menschen einen neuen Weg des Gerechtwerdens vor Gott eröffne und er schreitet hier V. 21. dazu, über diesen neuen Weg sich weiter zu erklären. Aber so durchaus neu ist diese Botschaft des neuen Weges für die Menschheit, und so widersprechend erscheint ein Gerechtwerden auf anderem Wege als dem von sittlichen Leistungen der natürlichen Vernunft, daß diese mannichfach versucht hat, ihren eigenen Sinn in das apostolische Wort hineinzulegen, anstatt den würklich dargebotenen daraus zu entnehmen. Dies ist zunächst von denjenigen geschehen, welche unter den ausgeschlossenen Gesetzeswerken nur die des jüdischen Ceremonialgesetzes, Opfer, Beschneidung u. a. verstehen wollten, so in der alten Kirche Theod., Pel., in der katholischen Abäl. (figurativa praecepta, quae lex naturae ignorat), Lombardus, Erasm., Calmet, in der protestantischen noch Bucer z. d. St. und in neuerer Zeit rationalisirende Erklärer wie Michaelis, Seml., Ammon. Einen Anhalt für diese Beschränkung des Begriffs gab der Zusatz νόμου zu ἔργα, welchen selbst Calvin nur aus der Absicht des Apostels zu erklären weiß, das Verdienst der Werke auszuschließen, insofern der Lohn für die alttestamentliche Gesetzerfüllung ex pacto und ex promissione, nicht ex merito ertheilt werde. Aber mit Annahme jener Fassung des Begriffes wird der nachgewiesene Faden der bisherigen Beweisführung zerrissen, wird

das Bedürfniß des neuen Heilsweges eigentlich nur für die Juden und nicht für die Heiden erwiesen, wie auch Bucer hier bemerkt: admonuimus, superius omnem illam disputationem de eo, si quid opera legis conferant ad justitiam, inde exstitisse, quod quidem docere coepissent, neminem servari posse, nisi qui fuisset juxta institutum per Mosem traditum circumcisus. Auf einen noch näheren, dem vorliegenden Texte selbst entnommenen Gegengrund weist Aug. de spir. et lit. c. 8. cf. ep. 200. und Thom. Aq. hin, auf die letzten Worte des Verses: *διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*, welche doch nur auf den ethischen Bestandtheil des Gesetzes bezogen werden können. So sind denn, nach dem Vorgange von Aug. und Thom. Aq., von dem größten Theile der römischen Dogmatiker und Ausleger unter den *ἔργα νόμου* diejenigen Werke verstanden worden, welche, durch das gebietende Gesetz im Menschen erzeugt, des Antriebes des heiligen Geistes ermangeln: Bellarm. de justif. l. I. c. 16. Salmero, Toletus, Justinian, Menochius u. a. Namentlich auf Gal. 3, 21. gestützt, haben dieser Fassung sich auch die namhaftesten protestant. Theologen neuester Zeit angeschlossen, Usteri, Neander (Pflanzung 4 A. S. 657. 688.). Olsh. zu 3, 27., Lipsius die paul. Rechtfertigungslehre 1853. S. 71., Hofmann (Schriftbeweis I. S. 535.) und zu unsrer Verwunderung auch der Vertreter kirchlich-dogmatischer Tradition, Phil., der hier auch offen seine Abweichung von der orthodoxen Tradition gesteht: „*Ἔργα νόμου* nicht: Werke, welche das Gesetz befiehlt, denn, wer diese thut, ist ja würklich gerecht vor Gott (2, 13.), sondern: welche das Gesetz würkt. Die *ἔργα νόμου* rechtfertigen deßhalb nicht, weil sie *ἔργα νεκρά* sind (Hebr. 6, 1.), weil kein *νόμος* gegeben ist, *ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι*, Gal. 3, 21." Es scheint Phil. und andern Auslegern entgangen zu seyn, daß auch Luther den Vertretern dieser Auffassung beizuzählen. Gestützt auf eine freilich unhaltbare Unterscheidung von *νόμον ποιεῖν* und *ἔργα νόμου ποιεῖν* (vgl. gegen diese Unterscheidung das in gleichem Sinne gebrauchte *χωρὶς νόμου* V. 21. und *χωρὶς ἔργων νόμου* V. 28.), sagt er in der Vorrede zum Römerbriefe: „Es ist ein viel ander Ding, des Gesetzes Werk thun und das Gesetz erfüllen. Des Ge-

setzes Werk ist alles, das der Mensch am Gesetze thut, aus seinem freien Willen und eignen Kräften. Weil aber unter und neben solchen Werken bleibet im Herzen Unlust und Zwang zum Gesetz, sind solche Werke alle verloren, das meint P. V. 23. Aber das Gesetz erfüllen ist mit Lust und Liebe sein Werk thun und frei ohne des Gesetzes Zwang göttlich leben, als wäre kein Gesetz oder Strafe." Ausgehend dagegen von der Erfahrungsthatsache, daß von Keinem, auch von dem Gläubigen nicht, der Gesetzesforderung, in welcher ja auch die Liebe Gottes über alles mit einbegriffen, Genüge geschehe, desgleichen von der unverbrüchlichen Sentenz des Gesetzes selbst: *ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται*, glauben die protestantischen Ausleger insgesammt, zum Trost der Gewissen *ἔργα νόμου* nur von den vom Gesetz geforderten Werken verstehen zu können, wie schon Mel. an dieser Stelle spricht: (docet) nostra bona opera non posse opponi judicio Dei und Beza, welcher erklärt: „allerdings solle hier nicht das sittliche Gesetz in jeder Beziehung ausgeschlossen werden, denn durch Conformität mit demselben komme allerdings die Rechtfertigung, aber insofern sei es ausgeschlossen, als eben diese Conformität dem Menschen fehle*). Daher bei Gerhard der Kanon: ubicunque absolute opera excluduntur a justificatione, ibi etiam renatorum opera exclusa intelliguntur. Und näher: dum Abrahae renati opera apostolus excludit c. 4., omnino opera ab actu justificationis excluduntur. Bona opera itidem dicuntur opera legis ratione objecti, quia sequuntur intentionem divinam (loc. T. VII. 187. 191. VIII. 10.). Auch von den Neueren haben die Meisten dieser Fassung sich angeschlossen (Rück., Mey., Fr., d. W.), ohne jedoch ausdrücklich die daran geknüpfte Folgerung sich anzueignen, von welcher man auch vor weiterer Untersuchung noch dahinge-

*) Wie von Bucer die Rechtfertigungslehre im coll. Ratisbonense vorgetragen wurde: nur die justitia imputata rechtfertigt, denn obwohl aus dem Bewußtseyn derselben eine justitia inhaerens entsteht, so ist dieselbe doch immer unvollkommen, Buceri acta coll. Ratisb. 1568. S. 138.; Chr. Chemnitz zu Röm. 4, 3. weist auf die oppositio einer imputata justitia gegen jede justitia inhaerens hin.

stellt seyn lassen könnte, ob der Ap. sie selbst gemacht. Bestimmte Gründe für diese Fassung: „die vom Gesetz geforderten Werke“ und gegen jene: „die vom Gesetz getriebenen“ werden nicht angegeben. Auf einer unrichtigen Voraussetzung würde die letztere beruhen, sollte der Grund, daß das Gesetz nur ἔργα νεκρά zu erzeugen vermöge, im Sinne eines Vorwurfs gegen das Gesetz selbst ausgesprochen werden, als ob nämlich aus dem Gesetz, vermöge der bloß äußerlichen Motive desselben, überhaupt eine Rechtfertigung unmöglich sei, eine Ansicht, die in ihrer letzten Consequenz bei Amsdorf der Gesetzerfüllung auch die Verheißung des ewigen Lebens abspricht (Thomas. das Bekenntniß der luther. Kirche 1848. S. 111.). Daß schon der Ap. selbst in Gal. 3, 21., indem er dem νόμος die belebende Kraft absprech, auch den Grund angegeben, warum es nicht rechtfertigen könne, müssen wir bestreiten: gemäß dem ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται kann die ζωή hier nur die Seligkeit, nicht die belebende Kraft bezeichnen. (Vgl. die übereinstimmende Erklärung von Calov einerseits, andrerseits von Usteri, Mey.). Da der Dekalogus, wie wir sofort zeigen werden, den Verpflichtungsgrund der Dankbarkeit an die Spitze stellt, da das Gebot des Deuter. K. 6, 5. die Liebe Gottes von ganzem Herzen fordert, so verlangt es auch den rechten Antrieb und müßte also, wie auch 2, 13. ausdrücklich ausspricht, die vollkommene Erfüllung des Gesetzes hervorbringen können — nur aber nicht bei dem Menschen in seiner gegenwärtigen sittlichen Beschaffenheit, wo ihm das πνεῦμα fehlt, dessen Ausfluß das Gesetz ist, vgl. 7, 14. 8, 3. Nicht also darum kann das Gesetz nicht rechtfertigen, weil in ihm selbst eine Unvollkommenheit läge (s. dagegen 7, 12.), weil es durch seine Drohungen an sich nur ἔργα νεκρά treiben könnte — opera quae per minas lex extorquet, non sunt opera legis, quia lex perfectam obedientiam postulat, amare Deum ex toto corde etc. (Gerhard VII. 187., Brenz z. d. St.) —, sondern weil seinem Gebote der Liebe die Neigung des Menschen zu sehr entgegen ist. So auch richtig Phil. Giebt es nun andere Gründe, welche gegen die Erklärung von den vom Gesetz getriebenen Werke entscheiden? Ich war früher der Meinung, ein entscheidender Grund liege darin, daß mehr-

mehrfach die *ἔργα* d. i. die menschlichen Leistungen überhaupt, somit auch die opera regenitorum, ohne den Zusatz *τοῦ νόμου*, der rechtfertigenden *χάρις* gegenübergestellt werden K. 4, 2. 4. 5. 6. 11, 6. Eph. 2, 8. 9. 2 Tim. 1, 9. Tit. 3, 5. Gerade aber die genauere Erwägung der betreffenden Stellen führt auf das entgegengesetzte Resultat. Wie es Eph. 2, 8. heißt: *τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως, καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν (θεοῦ τὸ δῶρον), οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχάσηται* und darauf folgt: *αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς*: ist es hier nicht deutlich, daß die *ἔργα* solche seyn müssen, die das Gesetz getrieben und denen eben darum das Prädikat der wahren Güte nicht zukommt? Gleicherweise zeigt der Gegensatz des bloßen *ἔργα* uud der *χάρις* an den andern Stellen wenigstens dies, daß unter dieselben unmöglich auch die *ἔργα πίστεως* begriffen werden können. Dennoch liegen andere Stellen vor, wo unter den *ἔργα νόμου* nur die vom Gesetz geforderten Werke verstanden werden können. Wenn Gal. 3, 12. es heißt: *ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως, ἀλλ' „ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς“*: tritt hiemit nicht der reine Gegensatz hervor des *ἔργα ποιεῖν* gegenüber dem *πιστεύειν*? Wenn nach Gal. 3, 10. die, welche *ἐξ ἔργων νόμου* sind, unter dem Fluche stehen, ist dies nicht nach K. 5, 3. daraus zu erklären, daß sie dann auch das ganze Gesetz, also alle Anforderungen desselben zu erfüllen schuldig sind? Richten wir ferner den Blick auf den Anfang des 4. K. in unserm Briefe. Die *ἔργα* Abrahams, welchen der Ap. die rechtfertigende Kraft abspricht, sind sie nicht im Sinne des Ap. *ἔργα πίστεως* (Hebr. 11, 8.)? So müssen wir denn zu dem Resultate kommen, daß in dem Ausdrucke „Gesetzeswerk“ dem Ap. beide Beziehungen sich zusammengeschlossen haben, daß an einigen Stellen die Bed. „die vom Gesetz geforderten Werke“, an anderen „die vom Gesetz getriebenen“ stärker hervortrete. — „Mag niemand gerechtfertigt werden,“ übersetzt auch Luth. potential, wie dies in der Bed. des Fut. liegt (vgl. zu 3, 20.), und hier wohl um so eher anzunehmen, da P. den ebenfalls allgemein gehaltenen Ausspruch Ps. 142, 2. vor Augen zu haben scheint: *οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν.* Wäre

das Fut. die reine Bezeichnung der Zukunft, nämlich des Gerichts, so könnte hier δικαιοῦν allein sensu forensi stehn, ist dies jedoch nicht der Fall, so machen die neueren Gegner der justif. forensis auch hier den sog. actus hyperphysicus, die innerliche Gerechtmachung geltend, s. zu 4, 3—5.

Noch bleiben zwei Fragen zu erledigen: 1) Wenn P. unter den ἔργα νόμου die vom Gesetz geforderten Werke versteht, welche er dabei vorzüglich im Auge gehabt? 2) Wie der Satz seine allgemein menschliche Anwendung haben könne, wenn doch νόμος nur das mosaische Gesetz bezeichnet? Was die erstere anlangt, so hat sich, wie oft es auch neuerlich wiederholt worden, daß P. ebensowenig als das Gesetz selbst es thue, den ethischen Theil vom ceremoniellen unterschieden haben könne, doch die Ueberzeugung aufgedrängt, daß er an der einen Stelle nur den einen, an der anderen nur den anderen vor Augen gehabt haben kann. „Dagegen ist nicht zu läugnen, daß P. jenen Unterschied im Gedanken willkührlich anticipirte, indem er dem ganzen Gesetze solche Prädikate verlieh, welche bei folgerechter Betrachtung nur dem einen oder dem anderen seiner Theile zukommen" (Ritschl. die altkath. Kirche S. 77.). So auch hier. Es wurde schon zu 2, 14. bemerkt und durch 2, 15. bestätigt, daß der Ap., wo er von der Nothwendigkeit der Gesetzerfüllung spricht, vorzugsweise das Fundamentalgesetz Israels, den Dekalogus vor Augen habe. Hengstenberg Beiträge. III. 597.: „Der Dekalog giebt die Quintessenz des ganzen Gesetzes. Darauf führt schon die Zehnzahl der Gebote, auf welche im Gesetz selbst Gewicht gelegt wird, 2 M. 34, 28. 5 Mos. 4, 13. [Die Zehnzahl, die höchste der einfachen Zahlen, in der alten Symbolik die abschließende Zahl.] Eben darauf führt die Bezeichnung des Dekalogus als der Worte des Bundes, 2 Mos. 34, 28., die Thatsache, daß nur der Dekalog in die Bundeslade niedergelegt wurde, während das Gesetzbuch sich nur als Beilage zur Seite derselben befand." Wie die Theokratie ein bürgerlich-religiöses Gemeinwesen war, so ist auch sein Grundgesetz kein bloßes Polizeigesetz. Die Befolgung der Gebote hat ein religiöses Motiv, das an die Spitze gestellte: „ich, der Herr dein Gott habe dich aus

dem Diensthause Aegyptens geführt," also das Motiv der Dankbarkeit, weshalb mit Recht Luth. jedem einzelnen Gebote voranschickt das „du sollst Gott fürchten und lieben"; sie verlangt auch nicht bloß die That, sondern die Gesinnung, das zehnte Gebot kann nicht bloß auf ein einzelnes Thatengebiet (Betrügerei nach Luth., Geffken) gehen, es giebt das Complement der Gesinnung zu den vorangegangenen Geboten der zweiten Tafel (vgl. Calvin institutio 2, 8, 6.). So hat der Ap. es gefaßt 7, 7.*). Als der Jüngling Jesum nach dem Wege des Lebens fragt (Matth. 19, 16.), wird er von dem Erlöser auf die Gebote des Dekalogus verwiesen. Hat nun der Ap. den in diesem tieferen Sinne aufgefaßten Dekalogus vor Augen gehabt, so gewinnt die Evidenz seiner Thesis desto mehr an Stärke. Mit diesen Bemerkungen ist nun auch die Antwort auf die zweite Frage vorbereitet. Hat der Ap. bei seinem Ausspruch jene allgemein menschlichen Fundamente aller Sittlichkeit vor Augen gehabt, hat er ferner, eben mit Rücksicht hierauf, den Heiden einen inneren Dekalogus beigelegt (2, 15.), so muß es ihm auch als selbstverständlich gegolten haben, daß sein Satz die Heidenwelt mit umfasse, zumal wenn V. 20. den Abschluß der ganzen vorangegangenen Ausführung bildet. — *Διὰ νόμου κτλ.* das Wort, welches den Nachdruck hat, *ἡ ἐπίγνωσις* hat die letzte Stelle im Satze (s. zu 10, 19.), daher mit Nachdruck zu lesen, so daß ein nur dazu ergänzt werden darf. Wie oben bemerkt wurde, so ist mit diesem Satze für die *ἀδυναμία τοῦ νόμου* derselbe Grund ausgesprochen wie 8, 3. Warum anders nämlich wird die Erkenntniß des Guten nicht zum Antriebe des Willens, als darum, weil auf Seiten des Menschen der Gottesgeist und Gotteswille fehlt, dessen Ausfluß das Gesetz ist (7, 14.)? Aus diesem Grunde bleibt schon im Betreff der justitia civilis das Gesetz so oft unwürksam, noch vielmehr im Betreff der innern Gesetzerfüllung (Mel.). *Ἐπίγνωσις* „genau erkennen" nach

*) Von der Erkl. „die vom Gesetz geforderten Werke" ausgehend, bemerkt daher Gerhard mit Recht: opera quae per minas lex extorquet, non possunt dici opera legis, quia lex perfecta obedientiam postulat, [amare Deum] ex toto corde, anima VII. S. 187.

Beza, Beng. hier „anerkennen" — der Sache nach gleich, vgl. *ἔγνων* 7, 7. Liegt der Nachdruck darauf, daß das Gesetz nicht mehr als dies würke, so kann auch die von Chrys. angenommene Emphase: „so wenig kann das Gesetz die Sünde heben, daß es dieselbe vielmehr erst erkennen läßt," darin liegen.

3) Deßhalb hat Gott einen neuen Heilsweg der Rechtfertigung eintreten lassen, V. 2.—26.

V. 21. Da der Weg zur Rechtfertigung von Unten hinauf, nämlich durch Leistungen des Menschen, nicht zum Ziel führte, hat Gott den neuen Weg eintreten lassen von Oben herab, nämlich durch Geschenk seiner Gnade. — Mit Berufung darauf, daß das Vorhergehende doch nicht einen der Zeit nach früheren, sondern immer noch fortgehenden Zustand geschildert, haben Mey., Fr., de W. *νυνί* in seinem logischen Sinne als Uebergangspartikel genommen. Wir meinen vielmehr, daß der Ap. allerdings die vorhergehende Schilderung als Schilderung der vorchristlichen Zeit gegeben; es entwickelte sich ja diese Schilderung aus dem Ausspruche, daß er sich des Evangeliums nicht schäme (vgl. Rück.), auch tritt V. 23. das historische *ἥμαρτον* auf. Demnach wird die temporale Fassung vorgezogen werden müssen*). — *Χωρὶς νόμου* wie Luth.: „ohne Zuthun des Gesetzes" — demnach so, daß von Leistungen von menschlicher Seite gar nicht mehr die Rede, auch kann der Glaube hiebei nicht als That in Betracht kommen, denn er ist nicht die causa efficiens dieser *δικαιοσύνη*, sondern nur das organon *ληπτικόν*. — Welches ist der positive Gegensatz zu *χωρὶς νόμου*? Offenbar *διὰ χάριτος* V. 24. — *Πεφανέρωται* im Perf. setzt die Thatsache, durch welche diese *δικαιοσύνη* bewürkt worden, als eine ein für alle Mal eingetretene. Obzwar diese *δικαιοσύνη* vor den Menschen ein Neues ist, so ist sie doch an sich uralt, denn es ist schon in den alttestamentlichen Schriften (*νόμος καὶ προφῆται* als pars pro toto, Matth. 22, 40.) auf sie hingedeutet worden, ja sie ist ein ewiger Rathschluß Gottes

*) Bei den Classikern haftet der logische Gebrauch an *νῦν δὲ* (Schäfer ad Dem. I. S. 197. IV. S. 545.), nicht so im N. T. vgl. K. 7, 17. 1 Kor. 7, 14.

(16, 25.). Daß der Ap. bei diesen *μαρτυρίαι* nicht bloß an direkte Prophetensprüche wie Hab. 2, 4. gedacht, sondern auch an vorbildliche Worte und Anstalten, beweisen Stellen wie V. 25. 4, 3. 6. 23., Joh. 3, 14., der ganze Hebräerbrief.

V. 22. *Δέ* nicht adversativ, sondern erläuternd (Win. S. 591.). *Δικαιοσύνη* ist mit *διὰ πίστεως* zu verbinden, da es eben auf die nähere Charakterisirung der *δικ.* ankommt, vgl. *δικαιοῦσθαι διὰ πίστεως* V. 30. Gal. 2, 16.; die nähere Anknüpfung des Wortes an *δικ.* durch den Artikel ist um so weniger nöthig, da auch dieses den Artikel nicht hat. Auch *εἰς πάντας*, wiewohl es mit *πεφ.* verbunden seyn könnte, wird unter Ergänzung von *οὖσα* (s. zu 1, 17.) besser an *δικ.* angeschlossen. *Εἰς πάντας* und *ἐπὶ πάντας* (welches letztere in ABC u. a. Z. fehlt und von Lachm. verworfen wird): „auf und über," die Häufung der Präpositionen zum stärkeren Ausdruck der Universalität, welche auch durch das folgende *οὐ γὰρ κτλ.* markirt wird.

V. 23. Von Fr. wird das Bedenken geäußert, daß diese bis V. 26. fortlaufende Gedankenreihe nicht bloß das sekundäre *οὐ γὰρ κτλ.* begründen könne, das *γάρ* sei daher nicht sowohl auf den letzten vorhergegangenen Satz, sondern auf den Gedanken in V. 21. und 22. zu beziehen. Allein daß die ersten Worte *πάντες γὰρ ἥμαρτον* zur Begründung des *οὐ γάρ κτλ.* dienen, läßt sich nicht verkennen. Wie bei P., auch bei Petrus, Relativsätze sich kettenartig an einander schließen, ist bekannt (Eph. 1. 2.). *Ἥμαρτον*, der aor. und nicht das praes. zum Zeichen, daß die historische Anschauung des Verhältnisses der neuen Oekonomie zur alten Zeit noch immer durchschlägt (s. zu *νυνί* V. 21.). *Ὑστερεῖν τινος* „später seyn als Jemand, hinter einem zurückbleiben, ermangeln." Die mannichfachen Erklärungen von *δόξης* gehen auf die zwiefache Bed. im biblischen Sprachgebrauch zurück: 1) wie im Classischen „die gute Meinung von Jemand, also die Ehre," 2) der Glanz, die Majestät. Für den vorliegenden Zusammenhang ist die erstere vollkommen ausreichend. Der Genit. als genit. auctoris (Joh. 12, 43.) „die von Gott ausgehende Ehrenerklärung," dem Sinne nach die Gerechterklärung. Schlichting: hoc loco significat eam gloriam, quum Deum hominem

pronuntiat justum (so Grot., Crell, Turrett., Fr., Mey., de W.), dem Sinne nach entsprechend: „die Ehre vor Gott“ (Calv., Köllner, Winzer). Das Passende dieser Bed. erkennt Rück. an, und läßt von ihrer Annahme nur dadurch sich zurückhalten, daß dieser Sinn bei P. sonst durch ἔπαινος ausgedrückt werde. Könnte dies als Bedenken gelten, so sind die gegen andere Fassungen noch größer; das Bedenken ist aber auch insofern nicht begründet, da ἔπαινος gegenüber dem ἐκδίκησις sonst als richterlicher Terminus den Begriff praemium zur notio adj. hat (Röm. 13, 3. 1 Petri 2, 14.). Gegen andere Fassungen entstehen wesentlichere Bedenken. Wenn Erasm., Luth., Este erklären: non habent, unde coram Deo glorientur, so ist für diesen Begriff allerdings der stehende Lieblingsausdruck des Ap. καύχημα; ebenso stark ist das Bedenken gegen die Bed. „Herrlichkeit,“ sei es die zukünftige Glorie der Seligen (Oekum. 2., Schol. bei Matthäi, Beza), sei es die verlorene Herrlichkeit Gottes, also das göttliche Ebenbild (Flacius, Calov, Seb. Schmidt, Carpzov, Olsh., Rück.). Sollte P. mit Rücksicht auf 1 M. 1, 26. geradezu das verlorene göttliche Ebenbild meinen, so wäre der Nachweis erforderlich, daß dieses auch durch δόξα Θεοῦ bezeichnet zu werden pflege, die Stelle 1 Kor. 11, 7. reicht hiezu nicht aus (s. de W. zu d. St.). Nach Rück. soll auch nur in irgend einem Sinne eine Herrlichkeit gemeint seyn, die der Mensch ohne die Sünde besessen haben würde; so käme es auf die Fassung von Hofmann hinaus, welcher, seiner Ansicht von δικαιοσύνη entsprechend (s. zu 1, 17.), an die „Gott selbst eignende δόξα des göttlichen Lebens“ denkt. Wie könnte aber P. hier, wo er seinen Satz als einen unbestreitbaren hinstellt, einen Terminus gebrauchen, der in diesem Sinne nirgend bei ihm nachweislich ist, während der Gedanke, daß der Mensch der Ehre Gottes theilhaft seyn sollte, durch das, was er über die dem Menschen fehlende δικ. Θ. gesagt hatte, deutlich war.

V. 24. Das Partic. zur Bezeichnung des bei dem ὑστερεῖν τῆς δόξης in Betracht kommenden begleitenden Verhältnisses (Mey., Beza: ut qui justificentur). Von Rück. wird gegen das Unlogische dieser Participialkonstruktion Bedenken erhoben, da in dem Part. hier kein Nebenbegriff, sondern ein Hauptbegriff

enthalten sei. Aber auch bei Klassikern drückt zuweilen das Part. den Hauptbegriff aus, während der Nebenbegriff im verb. fin. steht (Matth. Gramm. S. 1008. Kühner II. S. 376. Hermann zu Soph. Ajax V. 1113.). *Δωρεάν* „geschenkweise" (2 Theſſ. 3, 8.) hat zum Gegensatz die menschlichen Leistungen (4, 4.). *Τῇ αὐτοῦ χάριτι*: *χάρις* das freie Wohlwollen gegen den Schuldigen. So wurzelt also die Rechtfertigung des Sünders ihrem letzten Grunde nach in Gottes Liebe (Röm. 5, 8. 8, 31. 32.), aber diese Liebe bedarf zu ihrer Erweisung einer historischen Vermittelung, und diese liegt in *ἀπολύτρωσις* „Loskaufung" (Matth. 20, 28. Gal. 3, 13.). *Τῆς ἐν Χριστῷ*: sie beruhte auf ihm, dessen Thun durch seine Person seine Bedeutung erhält.

V. 25. Das dogmatische Interesse bei diesem Ausspruche hat besonders auf die Frage die Richtung genommen, ob er der Lehre von einer satispassio Christi (ein Ausdruck Wessels, vgl. über die von ihm ausgebildete Satisfaktionslehre, Ullmann Reformatoren vor der Ref. II. 2 A. S. 501.) zur Stütze diene, für welche er von den Vertretern des kirchlich traditionellen Dogma's als vornehmste sedes angesehen worden. Wird die Frage in dieser Form aufgeworfen, so bemerke man, daß es sich dann nicht um ein Strafleiden Christi überhaupt, auch nicht um ein stellvertretendes handele — in unbestimmteren Vorstellungen ist ja dieses auch von den Kirchenvätern gelehrt worden — sondern um ein der göttlichen Gerechtigkeit genugthuendes Strafleiden. Bis auf Anselm ist diese Vorstellung nirgend klar ausgesprochen, vgl. Baur Lehre von der Versöhnung 1838. Die herrschende Ansicht der alten Kirche, wie sie weniger deutlich auch zu unserer Stelle Theodoret ausspricht, drücken die Worte von Theoph. zu 2 Kor. 9, 9. aus: *ἡ δικ. τουτέστιν ἡ φιλανθρωπία, οὕτω γὰρ αὐτὴν καλεῖ, ὡς δικαιοῦσαν τὸν ἄνθρωπον.* So noch bei Abäl.: ad ostensionem suae justitiae, i. e. caritatis, quae nos apud eum justificat, i. e. ad exhibendam nobis suam dilectionem vel ad insinuandum nobis, quantum eum diligere habeamus, qui proprio filio suo non pepercit pro nobis. Auch noch bei Luth. klingt diese Fassung nach, wenn er in der ersten Bearbeitung der Auslegung von 1 Joh.

zu K. 1, 9. sagt: „gerecht — der einem jeden widerfahren läßt, was ihm gebührt, und dem, der seine Sünden bekennt und gläubt, die durch Christi Tod erworbene Gerechtigkeit schenkt und dich also gerecht macht." Von Dogmenhistorikern wird Orig. ausnahmsweise als ein solcher genannt, der in vorliegender Stelle die Versöhnung auf die göttliche Gerechtigkeit zurückgeführt zu haben scheine (Baur Versöhnung S. 56. Baumg.-Crus. Dogm. Gesch. II. S. 263.). Eine genauere Erwägung der Worte von Orig. zeigt indeß, daß auch er unter justitia nur eine, die aequitas, clementia mit einschließende Rechtbeschaffenheit Gottes verstanden habe. Nachdem er nämlich ausgesprochen, daß Gott die *ἐν ἀνοχῇ* ertragene Sünde jetzt vergiebt, fährt er fort: praesentis enim saeculi tempore in sustentatione (*ἐν ἀνοχῇ*) est justitia Dei, futuri vero in retributione. Si vero sustentat et patiatur in praesenti saeculo, recte erit justus judex in futuro. So steht bei ihm also die hier erwähnte Vergebung gerade im Gegensatze zur richterlichen Gerechtigkeit.

Der gangbaren Auslegungsweise des Ausspruchs entgegen, welche die Erklärung desselben mit der von *ἱλαστήριον* zu beginnen pflegt, obwohl dessen Fassung auf den dogmatischen Sinn des Ganzen keinen Einfluß übt, beginnen wir die Auslegung mit demjenigen Gedanken, der am unbestrittensten in dem Ausspruche anerkannt wird, mit den Worten: *διὰ τὴν πάρεσιν κτλ.* Was zunächst die Verbindung von *ἐν τῇ ἀνοχῇ* betrifft, so ist zwar die Anschließung an *προγεγονότων* (Oekum., Luth., Rück., Gurlitt) durch die Wortstellung nicht verwehrt, wie Mey. behauptet, aber wird es auf *διὰ τὴν πάρεσιν* bezogen, so tritt allerdings der Gegensatz zu *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης* stärker hervor. Nach Beza 5 A., Rück., Gurl., Baumg.-Crus. wäre auch noch *πρὸς ἔνδειξιν ἐν τῷ νῦν καιρῷ* entweder als nähere Bestimmung des *διὰ — θεοῦ* oder auch nur des *ἀνοχή* mit heranzuziehen, wodurch jedoch, da schon *ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ* nur nachgebracht ist, der Satz allerdings sehr schleppend und die Aufmerksamkeit einigermaßen vom Hauptsatze abgeleitet würde (d. W.). Auch ist diese Erkl. eigentlich nur dadurch hervorgerufen, daß nach einem so kurzen Zwischensatze der Präpositionswechsel und überhaupt

die Wiederholung des εἰς ἐνδ. befremdend erschienen ist. Aber war es die Absicht des Ap., den προγεγονότα ἁμαρτήματα einen Gegensatz gegenüber zu stellen und dadurch das εἰς ἐνδ. τ. δικ. zu vervollständigen, so war für das ἐν τῷ νῦν καιρῷ nur nach dem διὰ — θεοῦ der passende Ort. In einem nicht interpungirten Texte aber wäre es fast unverständlich geworden, wenn es ohne Wiederaufnahme des εἰς ἔνδειξιν zugefügt wäre — hat P. dabei die Präpositionen gewechselt, so genügt vielleicht, darauf zu verweisen, daß ein Präpositionswechsel auch uns oft genug in die Feder kommt, ohne daß wir jedesmal einen bestimmten Grund dafür anzuführen wüßten. S. über den Ausspruch noch am Schluß des V. Von den verschiedensten Klassen der neueren Ausleger wird nun in dem Satze der Sinn anerkannt, daß, weil Gott sich bis dahin zur Sünde in kein würksames Verhältniß gesetzt — so wollen wir vorläufig uns ausdrücken (vgl. S. 164.) — er Christum als ἱλαστήριον habe eintreten lassen εἰς ἔνδειξιν δικ. Nur bei den Aelteren, welche, wie die Vulg., πάρεσιν durch remissio übersetzen und einen Unterschied zwischen ἄφεσις und πάρεσις nicht anerkennen, ergiebt sich ein anderer Sinn, nämlich ein solcher, welcher mit Hebr. 9, 15. übereinkommt. Tantundem valet, bemerkt Calvin, praepositio causalis διά ac si dixisset: remissionis ergo vel: in hunc finem, ut peccata deleret. So — nur mit Unterschied je nach der dem vorangegangenen δικαιοσύνης gegebenen Bed. — Orig., Thomas Aq., Bullinger, Pareus, Calov; aber schon von Beza, Cloppenburg, Grot., Crell wurde mit Recht auf den Unterschied von πάρεσις und ἄφεσις aufmerksam gemacht. Diesen Unterschied legte Cocc. in der Abhandlung de utilitate distinctionis inter πάρεσιν et ἄφεσιν (Opp. VII.) seiner Lehre von dem Unterschiede der Sündenvergebung im A. und im N. Bunde zu Grunde; im A. T. hienach nur transmissio peccatorum, im N. T. expiatio, dort Christus nur fidejussor, hier expromissor. Von Voetius wurde er deßhalb angegriffen und dieser Unterschied als bloße philologische Subtilität verworfen (vgl. meine Schrift: „Das akademische Leben des 17ten Jahrh." 2 Abth. S. 219.). Auch noch Clericus und Venema dissertationes sacrae 1771. S. 73. machen die Unterscheidung streitig. Seitdem ist sie zu allgemeiner Anerken-

nung gekommen. Schon die genauere Wortbedeutung führt darauf. Ἀφίημι das Loslassen von etwas, das man gefaßt hat, παρίημι das unberührte Vorübergehenlassen, so bei Dionys. Halikarn. antiqu. VII. 37.: παρὰ δὲ τῶν δημάρχων πολλὰ λιπαρήσαντες τὴν μὲν ὁλοσχερῆ πάρεσιν οὐχ εὕροντο, τὴν δ᾽ εἰς χρόνον ὅσον ἠξίουν ἀναβολὴν ἔλαβον. So ist der dem Tropus zu Grunde liegende Begriff die temporäre Verschonung des Sünders mit Rücksicht auf das Ganze der göttlichen Oekonomie: ihm entspricht die ἀνοχή. Neand. vergleicht die scholastische voluntas signi, den durch Gott selbst mit Bezug auf die Geschöpfe bedingten Willen, und die voluntas beneplaciti, den absoluten Willen Gottes. Um so weniger kann hier in Betreff des apostolischen Gedankens ein Zweifel obwalten, da dieselbe Anschauung von dem Verhalten Gottes zur vorchristlichen Zeit in Apg. 17, 30. liegt: τούς μὲν οὖν χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ Θεὸς Es wird hienach gesagt werden dürfen, daß der Ap. in der christlichen Oekonomie, dem πλήρωμα τῶν καιρῶν, gleichsam die göttliche Theodicee für die vergangene Weltgeschichte findet.

Das entsprechende würksame Verhältniß in Betreff der Sünde ist nun eingetreten durch die ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ in dem ἱλαστήριον Christi. Inwiefern hat nun aber das, was dem früheren Verhalten Gottes gegen die Sünde der Welt abging, in dieser Periode der Welt einen Ersatz gefunden? Die Antwort hängt von der Fassung des δικαιοσύνη ab. Bei den verschiedenen Bedeutungen des Wortes war es natürlich, daß je nach den dogmatischen Voraussetzungen die Auslegung differirte. Daß δικ. geradezu die Güte oder Liebe Gottes bezeichnen könne (Theod., Abäl., Grot., Hammond, Rosenm., Reiche) ist eine sprachlich ungenaue Behauptung (vgl. Gurlitt und Lücke zu 1 Joh. 1, 9.). Richtig wird von Lücke bemerkt, daß es zuweilen die gütige Gerechtigkeit bedeute, nie aber die Gütigkeit, oder nach Gurlitt: „es ist dann die nach der Gesetzmäßigkeit Gottes normirte Güte." Δικ. ist nämlich die Rechtbeschaffenheit Gottes (s. zu 1,17.). Vermöge dessen ist denn hier die ihre Verheißungen erfüllende Wahrhaftigkeit und Treue Gottes verstanden worden

(Ambr., Zw., Beza, Crell, Turrettin u. a.), wofür in 1 Joh. 1, 9. ein starker Anhalt liegt. Aber das in *εἰς τὸ εἶναι κτλ.* ausgedrückte Resultat macht diese Fassung unmöglich. Dagegen kann allerdings in Frage kommen, ob nicht das Wort hier in seiner allgemeinen Bed. „Rechtbeschaffenheit" gebraucht sei, in welcher dann auch jene aequitas und clementia liegen würde, die den gefallenen Sünder nicht zu Grunde gehen läßt. Dies die Fassung der griechischen Ausleger, auch von August., Este, Baumg.-Crus., Krehl — wie Baumg.-Crus. sich unpassend ausdrückt: „die vergebende Gerechtigkeit." Chrys.: *δικαιοσύνης ἔνδειξις τὸ μὴ μόνον αὐτὸν εἶναι δίκαιον, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἑτέρους ἐν ἁμαρτίᾳ καταπεσόντας ἐξαίφνης δικαίους ποιεῖν· Τοῦτο οὖν καὶ αὐτὸς ἑρμηνεύων ἐπήγαγε, τίς ἐστιν ἔνδειξις· τὸ εἶναι δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.* So wäre nach Chrys., Theoph., der Sinn: „da Gott so lange das Menschengeschlecht in seiner Schuld gleichsam wie unberücksichtigt gelassen hatte, ließ er nach seiner Rechtbeschaffenheit jetzt Christum als Opfer erscheinen, so daß er sich selbst in seiner Rechtbeschaffenheit zeigt, und auch andere derselben theilhaftig macht." Theoph., welcher *δικαιοῦν* im Sinne von *ἀνιστᾷν* nimmt, setzt noch hinzu, es sei ein Zeichen des Reichthums, auch andere reich zu machen. In völliger Uebereinstimmung mit diesen griechischen Vorgängern auch noch einige der ältesten protestantischen Ausleger. Aretius zu V. 24.: finalis causa hic explicatur, cur iustificemur gratis. Respondet: Deus voluit declarare suam iustitiam, quod non poterat melius fieri, quam applicando et communicando eam aliis: gratis igitur communicavit, ut major esset, quemadmodum dives opes suas declarat communicando egentibus. Brenz zu V. 26.: his verbis exponit P., quid intelligat per justitiam Dei, videlicet quod Deus non in se tantum iustus, probus, clemens et misericors, verum etiam iustificet, hoc est absolvat ab iniustitia. Vides igitur quod in his locis iustitia Dei non dicatur severitas Dei erga peccata, sed clementia, indulgentia et misericordia. Daß nach apostolischer Anschauung aus dieser der Güte nahe verwandten Rechtbeschaffen-

heit auch die Sündenvergebung abgeleitet werden könne, zeigt 1 Joh. 1, 9. Nun aber steht doch aus Röm. 4, 3. 4. unleugbar fest, daß dem Ap. zunächst wenigstens *δικαιοῦν* als actus forensis gegolten: wenn dies, so ist aber auch jene Fassung unzulässig. Nahe verwandt derselben ist die von Hofmann s. zu 1, 17.: „*Δικαιοῦν*, heißt es bei ihm S. 536., ist gerecht werden, aber nicht hinsichtlich des Verhaltens, sondern hinsichtlich des Verhältnisses zu Gott, was in der Gegenwart unsichtbarerweise geschieht, und am Ende der Dinge sichtbarerweise geschehen wird." Wie dies gemeint sei, zeigen namentlich die Worte S. 248.: „Die Meinung des Ausdrucks *δικ. Θεοῦ* läßt sich auch so bezeichnen, daß der Mensch sich nicht selbst zum Ebenbilde Gottes machen, sondern nur Gott ihn dazu schaffen oder wiederherstellen kann." Auch über diese Wendung entscheidet die Erklärung des Begriffs *δικαιοῦν* K. 4, 3—5., welches vgl.

Nun kann aber bei Erklärung von *δικαιοσύνη* auch ausgegangen werden von dem im Begriffe der Rechtbeschaffenheit liegenden Momente der Uebereinstimmung mit sich selbst, nach welcher die Gerechtigkeit ist „die Bezogenheit der heiligen Liebe auf die Selbstbestimmungsfähigkeit der persönlichen Wesen" (Nitzsch System 5 A. S. 173.), die Energie seines heiligen Willens (Lutz bibl. Dogmatik S. 37.). Dies ist nun auch die Meinung derjenigen Ausleger, welche dem Worte die Bed. Heiligkeit zuschreiben und — obwohl das Attribut der Heiligkeit nur zur Bezeichnung eines Verhaltens Gottes zu sich selbst gebraucht werden sollte *) — beide Attribute vollkommen zusammenfallen lassen wie in Klaibers Definition: „Gerechtigkeit ist die Vollkommenheit des göttlichen Wesens und Willens überhaupt" (die Lehre von der Sünde und Erlösung S. 328.), so Klaiber, Neand., Gurlitt in dem gehaltvollen Aufsatze: „Studien über Röm. 3, 25." in den Stud. und Krit. 1840.

---

*) Durch die zwei neuesten Untersuchungen über den Begriff der Heiligkeit Stud. und Krit. 1848. H. 1. 1849. H. 3. ist der Frage keine Förderung zu Theil geworden. Wir halten diejenige sinnliche Bed. für die maaßgebende, auf welche die Wurzel קד führt „scheiden, trennen" (Meier Wurzelwörterbuch 1845. S. 395.) danach: „das, was von außen ungetrübt, sich selbst gleich ist."

H. 4. (womit indeß die Gegenbemerkungen von Rink 1842. H. 3. zu vergleichen), Reich über die satisfactio vicaria Stud. u. Krit. 1844. H. 1., Lipsius, die paulinische Rechtfertigungslehre, Hofmann Schriftb. II. 230. Fragen wir aber nach der Weise, wie die so gefaßte δικ. sich in Christi Opfertode gezeigt, so wird uns keine befriedigende Antwort zu Theil. Von Neand. wird von vorn herein der Standpunkt verrückt, indem er von einer ἔνδειξις im Leben und Tode Christi spricht: „Die Heiligkeit Gottes offenbart sich 1) insofern Christus im Gegensatz gegen die bisher vorherrschende Sünde das heilige Gesetz vollkommen verwürklichte, 2) „insofern er als der vollkommen Heilige dem Leiden sich unterzog, welches die göttliche Heiligkeit in ihrem Gegensatze gegen die Sünde, als Strafgerechtigkeit aufgefaßt, über die menschliche Natur verhängt hatte." Nach Hofmann (II. 230.): „Gott erweist jetzt seine Gerechtigkeit, indem er die Sünde sühnt, d. h. uns zur Gerechtigkeit verhilft. Die Versöhnung ist die Wandlung der Entfremdung in Friedensgemeinschaft. Hat nun die Entfremdung ihren Grund in der Sünde der Welt, so kann die Versöhnung nicht geschehen ohne Vergebung der Sünde, die Vergebung aber hat die Sühne zur Voraussetzung. Da nun die Menschheit von sich aus nichts zu leisten vermag, was die Sünde ungeschehen machte, so hat Gott selbst die Sühnung derselben beschafft, indem er den, welchen er zum Mittler des Heils bestellte, zum Mittel der Sühnung machte. Hiedurch hat er seine Gerechtigkeit in einer Weise erzeigt, welche den Menschen möglich macht, ohne eine andere Leistung als den Glauben an diese Leistung Christi des in derselben hergestellten Verhältnisses der Menschheit zu Gott, also einer Gerechtigkeit theilhaft zu werden, welche nicht ihre, sondern Gottes Gerechtigkeit ist." Nach Gurlitt soll in der ganzen Beschreibung des Apostels der wichtigste und vornehmste Zusatz διὰ τῆς πίστεως seyn, und der Gegensatz zu dem Verhalten Gottes in der früheren Zeit der, daß Gott jetzt durch den Glauben an Jesum die vollkommene Heiligung des Menschen bewürke. Ganz entsprechend Orig.: Deus enim justus est (d. i. „heilig" in dem Sinne von „rechtbeschaffen"), et justus justificare non poterat injustos, ideo inter-

ventum voluit esse propitiatoris, ut per ejus fidem justificarentur, qui per opera propria justificari non poterant. Es darf nicht übersehen werden, daß diese Fassung in Apg. 17, 30. einen gewichtigen Halt hat, denn dort wird das göttliche ὑπεριδεῖν eben darein gesetzt, daß erst mit Christo die Gelegenheit zur rechten μετάνοια gegeben worden. Auch möchten wir keine Erklärung für richtig halten, welche dies Moment in jener Auffassung nicht zu seinem Rechte kommen ließe. Aber so wie sie vorliegt, können wir sie nicht als richtig anerkennen. Zunächst steht ihr die Resultatangabe εἰς τὸ εἶναι κτλ. entgegen, wenn nun einmal δικαιοῦν zunächst in keinem anderen als in dem sensus forensis genommen werden kann. Ferner erscheint sie uns unannehmbar dem Momente der Stellvertretung gegenüber, welches wir im Sündopfer und vor allem in demjenigen, auf welches das ἱλαστ. uns hinweist, im großen Versöhnungsopfer, anerkennen müssen, endlich gegenüber solchen analogen Aussprüchen P. wie 2 Kor. 5, 14. 21. Gal. 3, 13. *).

Diesem paulinischen Ideenzusammenhange tritt nun weniger fern diejenige Erklärung, welche unter der δικ., die Gott im Tode Christi erwiesen, die vorher erwähnte δικ. Θεοῦ versteht: „damit er die Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, darbiete" (Luth., Elsner, Wolf, Winzer.). Doch ruht diese Erklärung bei Luth. auf der unrichtigen Fassung der gleich folgenden Worte: „in dem, daß er Sünde vergiebt, welche

*) Von dieser letzteren Stelle haben wir eine mit gewohnter Klarheit und Sorgfalt geschriebene Erörterung von Bähr erhalten in den Stud. und Krit. 1849. H. 4. Aber gerade in dem Hauptpunkte, in der Bestimmung der κατάρα, kann ich sie nicht für richtig halten. Der Sinn desselben soll aus dem gegenüberstehenden εὐλογία erhellen. Der Fluch soll in jener tödtenden Macht liegen, welche P. 2 Kor. 3, 6. dem Gesetze beilegt. Aber wenn V. 13. sich unmittelbar an die Worte anschließt: ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς: ist es nicht klar, daß die κατάρα den Gegensatz zu dieser ζωή ausdrückt, also den richterlichen Fluch, das κατάκριμα von 5, 16. 18., den θάνατος im Sinne von 5, 12.? Eher könnte man sich mit der von dieser Stelle und 2 Kor. 5, 21. bei Hofmann II. 1. S. 221. gegebenen Erklärung befreunden, wenn nicht auch sie ihre Bedenken hätte.

bis anhero geblieben war unter göttlicher Geduld." Auch würde damit nur der schon V. 21. ausgedrückte Gedanke wiederholt, und endlich könnte das εἰς τὸ εἶναι κτλ. nicht mehr als ein treffend gezogenes Resultat angesehen werden. So bleibt denn nur übrig mit den älteren Auslegern und de W., Mey., Baur, Ritschl altkath. Kirche S. 86., δικ. von der richterlichen Gerechtigkeit zu verstehen, und nach Analogie des Sündopfers und der angeführten Parallelen die Vorstellung eines zur Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit stellvertretenden Leidens des Unschuldigen anzuerkennen — doch so allerdings, daß 1) da nach V. 24. die χάρις der letzte Grund der göttlichen πρόθεσις, diese Gerechtigkeit selbst nicht im Gegensatze zur Liebe, sondern als Offenbarung des Moments der Heiligkeit in derselben zu fassen; ferner 2) auch so, daß, wenngleich jedwedes göttliche Thun in Gottes Wesen seine Begründung hat, doch P. bei dieser ἔνδειξις τῆς δικ. nur an das Bedürfniß für den Menschen gedacht hat, da ja die Motivirung vorhergeht: διὰ τὴν πάρεσιν κτλ. (Phil., welcher dagegen spricht, sagt bei εἰς τὸ εἶναι δίκαιον selbst: „damit er von den Menschen als solcher anerkannt werde"), und da überdies die Versöhnung in Gott ewig geschehen, ehe sie in der Zeit erschienen ist (s. u. zu ἐν τῷ νῦν καιρῷ); endlich 3) so, daß nicht diese ἔνδειξις δικ., sondern — da Christus nur ἱλαστ. ist durch den Glauben an sein freiwilliges Liebesopfer, und dieser Glaube rechtfertigende Kraft hat — daß die aus der Rechtfertigung quellende ζωή der letzte Zweck ist, wie K. 8, 4. dies ausgesprochen wird, und auch hier in dem Finalsatze das δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ den Schlußgedanken bildet. So ergiebt sich als Antwort auf die oben aufgeworfene Frage (s. S. 148.), inwiefern das, was dem früheren Verhalten Gottes gegen die Sünde der Welt abging, in dieser Periode der Welt einen Ersatz gefunden: insofern sich jetzt Gottes richterliche Gerechtigkeit auf vollkommene Weise, aber auch so offenbart hat, daß durch die dadurch begründete Rechtfertigung das vollkommene Leben offenbart worden — eine Antwort, welche mit der Apg. 17, 30. gegebenen zusammentrifft (s. ob. S. 153.). Doch bliebe eine Frage nun noch übrig, in welcher Weise sich der Ap. die voll=

kommene Offenbarung der richterlichen Gerechtigkeit Gottes als ἐν τῷ αἵματι Χριστοῦ geschehen gedacht habe? Wir glauben im Sinne des Ap. zu antworten, wenn wir von allen subtilen Fragen über die satispassio absehen und unter Hinweisung auf 2 Kor. 5, 21. Phil. 2, 6—8. und auf das Wort seines Schülers Hebr. 9, 14. einfach antworten: insofern der Sündlose alle Erbietungen der Sünde gegen ihn bis zum Missethätertode auf sich nahm. In diesem durch die Geschichte selbst herbeigeführten (dies Moment namentlich hat, ohne den Widerspruch mit der dogmatischen Tradition der Kirche zu scheuen, Hofmann zum Mittelpunkte seiner Ansicht über die Bedeutung des Todes Christi erhoben, vgl. II. 1. S. 212.) Leiden des Unschuldigen sollte der Gläubige die Schuldforderung des Gesetzes an ihn selbst getilgt sehen. Wie bei vielen dogmatischen Fragen nur aus Vereinzelung der in Betracht kommenden Momente die Differenzen der Ansichten entstehen, so namentlich bei dem Artikel über Versöhnung und Rechtfertigung, und darin, die getrennten Fäden verbunden und die verschiedenartigsten Gesichtspunkte in der Tiefe zu einem Ganzen verbunden und in Eins geschaut zu haben, finden wir das Hauptverdienst der ausgezeichneten Schrift von Schöberlein „Grundlehren des Heils, entwickelt aus dem Princip der Liebe" 1848., welcher mehr Entwurf gebliebenen Schrift dringend eine neue vollendetere Bearbeitung zu wünschen wäre, worin namentlich auch dem A. T. eingehendere Berücksichtigung zu Theil werden müßte.

Dieses Ergebniß bleibt stehen, mag man unter ἱλαστήριον 1) den Deckel der Bundeslade verstehen, wie nach dem Vorgange der Aelteren (Orig., Theod., Theophyl., Aug., Luth., Calvin., Grot., Calov) neuerlich Olsh., Funke, Phil., oder 2) ἱλαστ. mit Clericus, Reiche, Mey., Fr., de W. in der Bed. Sühnopfer nehmen, oder 3) mit Beza, Cast., Pisc., Usteri, Hofmann (II. 1. S. 226.) in der Bed. Sühnmittel, oder 4) mit Pel., Ambros., Er., Mel., Semler in der Bed. Versöhner, oder endlich 5) mit Vulg., Syrer in Pesch. und Philox. Versöhnung übersetzen. Diese letzte Uebers. ist wohl eben nur

der allgemeine Ausdruck des Gedankens. Die 4te Erklärung ist ganz auszuscheiden, da es wohl ἱλαστήρια aber nicht ἱλαστήριοι gab (Hofm.); die 3te wäre der Bed. der Endung —ηριος „zu etwas dienend" nach wohl zulässig, nur nicht, wenn wie hier das Wort eben für bestimmte Arten der Sühnmittel in Gebrauch ist. So bleibt denn nur die Wahl zwischen der ersten und zweiten Bedeutung. Ἱλαστήριον für Sühnopfer ist im Classischen ein gangbarer Ausdruck, wie χαριστήριον Dankopfer, σωτήριον Heilopfer: die Uebertragung des Opferbegriffs auf Christum, in dem sie ihre reale Erfüllung erhalten, ist im N. T. so gewöhnlich, daß es keines Nachweises bedarf, wogegen die Vergleichung mit dem Gnadenstuhl — was Mey. noch jetzt geltend macht — in den Texteswortten sonst nicht angedeutet ist (vgl. indeß προέθετο) und im N. T. keine Analogie hat. An dem Vergleiche Christi mit dem Gnadenstuhl ließ überdies die Inconcinnität des Bildes Anstoß nehmen, da ja der, welcher sein eignes Blut vergießt, nicht als der mit fremdem Blute besprengte Gnadendeckel vorgestellt werden könne. Die Eingenommenheit gegen einen solchen Typus ist in neuester Zeit so groß gewesen, daß auch Rückert ausspricht: „es scheine an der Zeit zu seyn, sie mit Stillschweigen zu bedecken oder höchstens als Ballast ihrer Sonderbarkeit wegen fortzuführen," und Fr. ihr ein schnödes: valeat absurda explicatio nachschickt — mit wie wenig Grund, ist von Phil. neuerdings nachgewiesen worden. Gegen jenes vom Standpunkte abstrakter Reflexion aus erhobene Bedenken der Inconcinnität des Bildes wird nun auch von Mey. darauf verwiesen, daß Christus ja auch im Brief an die Hebräer als Hoherpriester und Opfer zugleich auftritt. In der That verhält es sich so, daß die Gründe für diese verschmähte Erklärung ihr durchaus den Vorzug geben lassen. Der erste gewiß nicht unerhebliche ist der, daß ἱλαστήριον überhaupt nicht ein in der biblischen Opferterminologie vorkommender Ausdruck ist. In den LXX. wie in der einzigen Stelle, wo außer der unsrigen das Wort im N. T. vorkommt, Hebr. 9. hat es nur die Bed. Gnadenstuhl. Es liegt aber auch ein bestimmter Grund vor, warum das bei den Griechen so gewöhnliche ἱλαστήριον in der Schrift nicht gebraucht wurde, weil nämlich

für diesen Begriff die Ausdrücke Sühn- und Schuldopfer gebräuchlich waren, wie denn das Erstere auch ausdrücklich auf Christum angewendet wird Hebr. 10, 6. 8. 13, 11., und wie viel hat die Annahme für sich, daß auch von P. in dem mit dem Blute des großen Versöhnungsopfers besprengten Gnadenstuhl ein Vorbild Christi gesehen worden sei! Das Opfer des Versöhnungstages steht an der Spitze aller Sündopfer: mit dem feierlichsten Ritus, ja mit dem sonst im Gesetz nicht gebotenen Fasten wird es begangen, es ist das Opfer für die Gesammtschuld des Volkes, die Priester selbst mit einbegriffen. Eben von jenem Opfer hat das ἱλαστήριον — von Luther richtiger als andere Uebertragungen durch Gnadenstuhl übersetzt — seinen Namen erhalten*) Seine Besprengung mit dem Blute war das eigentliche „Sacrament" im Opferacte (Ewald), es war dieses ἱλαστήριον das schlechthin heiligste aller Geräthe Israels, es war von gediegenem Golde, während die Lade nur mit Goldblech überzogen. Es hatte nach 1 Chron. 28, 11. das Allerheiligste selbst seinen Namen davon erhalten. Um die Erfüllung der Priester- und Opferidee in Christo nachzuweisen, hat der Hebräerbrief gerade auf den Typus des

*) Gegen die Annahme dieses Sinnes an unserer Stelle sind auch antiquarische Bedenken geltend gemacht worden. Ursprünglich habe das Wort, כַּפֹּרֶת geschrieben, nur „Deckel" bedeutet (Gesen., Fr.), erst die Uebersetzung der LXX. durch ἱλαστήριον sc. ἐπίθημα habe das Piel in die Form gebracht: כַּפֹּרֶת. Ich habe in meinen „Beiträgen zur neutestamentl. Sprachcharakteristik" S. 91. aufmerksam gemacht, daß die specifisch höhere Bed., welche gerade diesem Deckel gegeben wurde, schon daraus erhellt, daß 1 Chron. 28, 11. das Allerheiligste בֵּית הַכַּפֹּרֶת genannt wird. Von einem bloßen Deckel konnte es doch nicht so genannt werden. So muß also schon damals das Wort als Pielform gelesen worden seyn. Das hohe Alter dieser Punktation wird nun auch von Ewald vertreten (Alterth. S. 128.), von ihm ist auch aufmerksam gemacht worden, daß das ἱλαστήριον nicht als der eigentliche Deckel der Lade angesehen werden könne. Vielmehr muß es als ein Aufsatz auf dieselbe — wie Ewald sagt, ein „Schemel" — angesehen werden, nämlich, als der Fußschemel für die Throntragenden Cherubim, demnach als „Gnadenstuhl." Vgl. auch Bähr Salom. Tempel 1848. S. 164. Nur ist es kaum berechtigt, wenn Ewald, weil es ein scamnum sei, und scamnum, scabellum von scabere schaben abgeleitet, dem כִּפֶּר die Bed. „Abschaben" beigelegt wird. Scamnum kommt ja vielmehr von scandere.

Versöhnungsfestes hingewiesen: Christus als der rechte Priester ist in seinem eigenen Blute in das wahrhaft Allerheiligste eingegangen, wie der Hohepriester mit fremdem Blute in das vorbildliche, um sein Blut vor Gott darzubringen. Werden wir es nun nicht ganz angemessen finden, wenn Paulus gerade hier, wo er die welthistorische Bedeutung (s. V. 21.) des Todes Christi aussprechen wollte, ihn als den Antitypus jenes Gnadenstuhls bezeichnet, dessen Blutbesprengung die *δικαιοσύνη* Gottes darstellte, und zugleich, wie er in Gnaden sich dieses Substitut für den Tod des Sünders gefallen ließ. Wir haben hiemit schon auf das vornehmste Bedenken Bezug genommen, welches gegen diese Erklärung erhoben werden kann, daß das *ἱλαστήριον*, welches, wie Philo es nennt, ein *σύμβολον τῆς ἵλεω δυνάμεως* war, als welches auch sein hebräischer Name es bezeichnet, nicht wohl zur *ἔνδειξις τῆς δικ. Θεοῦ* dienen konnte, vielmehr ein *θρόνος τῆς χάριτος* war. Allein, worin bestand diese *χάρις*? Bestand sie nicht eben darin, daß Gott die Hingabe dieses realen Opfers Christi als Substitut für die Schuld der Welt gelten ließ? Gerade so wie nun der mit dem Opferblute besprengte Deckel die Schuldforderung des in der Lade befindlichen Reichsstatuts des Dekalogus zudeckte, so daß also in der *χάρις* das in der göttlichen Liebe liegende Moment der göttlichen Heiligkeit zu seinem Rechte kam. Noch gewisser wird dem Ausleger diese Bed. bei Erwägung des Sinnes von *προέθετο*. Von Chrys., Oekum., Pareus, Fr. u. a. ist nach Eph. 1, 9. auch hier die Bed. angenommen worden, nach welcher das Medium den vorweltlichen Vorsatz Gottes bezeichnet. Mit Entschiedenheit erklärt Hofmann (II. 1. S. 226.) diese Fassung für unzulässig: „Sprachlich ist sie nicht annehmbar, weil *εἶναι* nicht fehlen könnte, sachlich nicht, weil der Zusammenhang eine Aussage der Art und Weise fordert, wie das geschehen ist, mittelst dessen wir gerecht werden." Was das sprachliche Bedenken betrifft, so hat Hofm. die schon früher beigebrachten Beweise ignorirt, daß nämlich bei verbis des Bestimmens und Erwählens der zweite Accusativ angiebt, wozu etwas erwählt wird, ohne daß *εἶναι* erforderlich wäre, Jak. 2, 5. Röm. 8, 26. Kühner §. 560. vgl. Fr. Mehr hat das andere Bedenken

für sich; doch warum soll die Art und Weise, wie Gott vermittelt hat, nicht auch so ausgedrückt werden können, daß zugleich das Moment der Vorweltlichkeit von ihr ausgesagt wird? Hat jedoch schon von vorn herein die Bed. Gnadenstuhl die größere Wahrscheinlichkeit für sich, so wird man bei *προέθετο* nur an den solennen klassischen Sinn denken: ad spectandum proponere, wie dies der technische Ausdruck für die Schauausstellung der Todten ist (*πρόθεσις*, *περιστολή*, collocatio sive compositio funeris Dindorf zu Pollux VIII. 56.). Pelag.: in promptu ante oculos posuit, ut qui redimi vult accedat. — Noch bleiben die näheren Bestimmungen des *ὃν προέθετο* zu erläutern. *Διὰ τὴν* (der Artikel kritisch verdächtig) *πίστιν ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.* Die Verbindung dieser Worte zu einem Begriffe bei Luth., Calv., Beza, Olsh. u. a. erklärt de W. (vgl. Mey.) für ganz unzulässig und trennt *διὰ τὴν πίστιν* von *ἐν τῷ αἵματι* durch Komma: „Jene Verbindung ist ganz unzulässig. Der Mangel des Art. vor *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵμ.* ließe sich entschuldigen (gg. Fr.); aber unerhört ist *πίστις* wie *πιστεύειν ἐν τῷ αἵμ. Ἰ. Χρ.* und was entscheidend ist, das *εἰς ἔνδειξιν κτλ.* verlangt die besondere Hervorhebung des *ἐν — αἵματι.*" Daß *εἰς ἔνδειξιν* die Hervorhebung des *ἐν αἵματι* verlange, ist richtig, aber doch nur unter Bedingung des Glaubens hilft dieses *ἱλαστήριον*. Und daß durch Erwähnung dieses Moments *ἐν τῷ αἵματι* zu sehr in den Hintergrund trete, läßt sich doch nicht sagen. Wie die Construction *πιστεύειν ἐν* unerhört genannt werden könne, läßt sich nicht einsehen. Sie findet sich: Eph. 1, 15. Kol. 1, 4. LXX. Jer. 12, 6. Dan. 6, 23. Ignatius ad Philipp. §. 5., ad Ephes. §. 1. Nur so viel läßt sich mit Phil. behaupten: „doch ist es dem Context angemessener, die bisher noch nicht berührten Momente der *πίστις* und des *αἷμα* selbstständiger hervortreten zu lassen." Muß indeß nicht andrerseits bedenklich machen, daß, wenn die Construktion *πιστεύειν ἐν* hellenistisch war, der Leser — zumal bei nicht interpungirtem Text — kaum umhin konnte, *διὰ πίστεως* mit *ἐν αἵματι* zu construiren? Wozu überdies noch kommt, daß diese Fassung durch das Fehlen des *τῆς* vor *πίστεως* in bedeutenden Zeugnissen (bei Lachm., Tischend.) zweifelhaft wird.

V. 26. Zu πρὸς (τὴν nach ACD Lachm.) ἔνδειξιν κτλ. s. oben S. 147. Uns ist als das Wahrscheinlichste eine Wiederaufnahme von εἰς ἔνδειξιν erschienen, um noch das Moment ἐν τῷ νῦν καιρῷ hinzuzufügen. Zur richtigen Fassung desselben gehört die Bemerkung von Schöberlein (a. a. O. S. 90.): „Die einzelne That Gottes und des Menschen darf man übrigens nicht in ihrer Vereinzelung nehmen, sondern Gott schaut das Leben der Menschheit wie des Einzelnen als ein großes Ganzes, und die einzelnen Erscheinungen desselben nur im Zusammenhange mit ihrem Grunde und dem Ziele dieses Ganzen, so daß er ebenso das Eine um eines Künftigen willen vorausthut, als er Anderes um eines längst Vergangenen willen eintreten läßt." — Εἰς τὸ εἶναι κτλ. summum παράδοξον evangelicum, bemerkt Beng., nam in lege conspicitur justus et condemnans, in evangelio justus ipse et justificans peccatorem. Daß Gott Christum als Gnadenstuhl ausgestellt, war der Hauptgedanke — ihm untergeordnet, daß durch die Wahl dieses Mittels der Erlösung die göttliche Gerechtigkeit offenbar worden sei: beide schließen sich im Schlußresultate so zusammen, daß der Nachdruck wieder auf den Hauptgedanken zurückfällt.

V. 27—31. Bei dieser Rechtfertigung, welche nicht auf Leistungen beruht, sondern auf göttlicher Gabe, steht sich Jude und Heide gleich.

V. 27. Triumphirendes ἐπιφώνημα des Siegens im Streit. Ποῦ, ruft er aus (1 Kor. 1, 20.), „gleichsam suchend das aus dem Gesichtskreis Entschwundene" (Mey.). Καύχησις in den LXX. = ἀγαλλίασις, welches sich auch 1 Thess. 2, 19. im cod. A. für καύχησις findet. Der Art. vor καύχησις, das bekannte Rühmen. Obwohl sich dem Zusammenhange nach καύχησις auf die Heiden sowohl wie auf die Juden beziehen müßte, so hat doch der Ap. die letzteren besonders im Auge gehabt. Das jüdische Pochen auf das Gesetz zu Schanden zu machen, spricht der Ap. auch von einem Gesetze des Glaubens, insofern das Evangelium die ὑποταγὴ τῆς πίστεως fordert (1, 5. 10, 3.), Theod. Mopf.: πάν-

τως ἐρεῖτε μοι· τίς ἐπεισελθὼν νόμος τοῦτον ἐξέβαλεν; ἐπειδὴ νόμῳ πέφυκεν ὁ κρατῶν λύεσθαι νόμος. Die Meisten wie de W., daß sich auch hier der Begriff νόμος zu dem einer religiösen Norm erweitere, vgl. 8, 2. 9, 31.

V. 28. Nach der rec.: λογιζόμεθα οὖν πίστει δικ. ἄνθ., aber überwiegende Zeugen lesen λογ. γὰρ πίστει δικ. ἄνθ. (oder nach F. G. Ruf.: δικ. ἄ. διὰ πίστεως), Lachm., Tischend. behalten bei eben dieser Wortstellung das οὖν bei. Wohl geben οὖν und γάρ beide einen passenden Sinn. Da aber die Zeugen, welche für γάρ sprechen, zu denen gehören, welche diese letzte Wortstellung festhalten, so ist γάρ vorzuziehen. Die Wortstellung ist sichtlich durch den Wunsch turbirt worden, dem πίστει den Nachdruck zu geben; darum ist es entweder an den Anfang oder an den Schluß gestellt worden, welche beiden Stellungen im Griechischen wie im Lateinischen den Ton haben (Kühner §. 864. 4. Hand der lateinische Styl S. 327.). Die Stellung in der bestätigten Lesart läßt sich jedoch rechtfertigen: konnte P. nicht auch das δικαιοῦσθαι, um welches es sich von V. 21. an handelte, als Hauptbegriff hervortreten lassen: „was Rechtfertigung anlangt, so meinen wir, daß der Mensch durch den Glauben sie allein erlange?" Λογίζεσθαι im N. T. nicht in der Bed. von συλλογίζεσθαι „schließen" (Theoph.), sondern „meinen". Hier mit leiser Ironie: nempe puto (Fr.) wie wohl auch 8, 18. Luth. übersetzt „allein durch den Glauben"; die katholischen Gegner erklärten dies für Verfälschung, es ergiebt sich indessen aus dem Texte und das ἐὰν μή Gal. 2, 16. sagt dasselbe. Merkwürdigerweise hat auch die katholische Bibelausgabe Nürnb. 1483. hier „nur durch den Glauben"; die Kirchenväter sprechen oftmals aus, daß die Gerechtigkeit des Menschen allein durch den Glauben komme, daher Erasm. liber concionandi, lib. III.: vox sola, tot clamoribus lapidata hoc saeculo in Luthero, reverenter in patribus auditur. Freilich war dieses sola an dieser Stelle nicht gemeint, die ἔργα πίστεως als Folge auszuschließen, aber als mitwürkenden Factor bei der Rechtfertigung allerdings. Und es war die lutherische Dogmatik in ihrem Satze „fides, etsi nunquam sine operibus est, tamen sine operibus justificat" in ihrem Rechte, während der Satz der reformirten Dog-

matiker: fides sola non solitaria justificat zwar richtig verstanden werden kann, aber auch unrichtig, s. oben zu 3, 20., denn nicht insofern es explicirt ist rechtfertigt das Princip des gläubig erfaßten Christus, sondern eben als Princip.

V. 29. 30. *Ἢ* wie sonst bei neuen Beweisen: „oder wenn dies euch nicht genügt.“ Vom Standpunkte der Schrift aus macht Paulus an den Juden die Anforderung, diesen universalistischen Begriff Gottes anzuerkennen. Zwar waren gewiß schon damals unter den pharisäischen Juden solche, welche ihn zu eludiren suchten, wie bei den Späteren von den 70. אֱלֹהִים אֲחֵרִים, die den Heiden als Dämonen vorgesetzt sind, ganz polytheistisch gesprochen wird (vgl. die Stellen bei Röth ep. ad Hebr. etc. S. 31.) und in dem Rabba zum Hohen Liede aus Jes. 40, 17. gerade im Widerspruch mit P. bewiesen wird, daß Gott der Heiden nicht achte. Daß der Apostel indeß die Propheten auf seiner Seite hatte, erweist stärker als jede andere Stelle der Ausspruch Amos 9, 7.: „Habe ich nicht ebensowohl die Philister aus Kaphtor und die Syrer aus Kir geführt wie Israel aus Aegypten?“ Den Universalismus schon des Gottes Abrahams anzuerkennen, sträubt sich auch die neuere Kritik nicht mehr (Win. Realw. s. v. Abraham, Ewald Gesch. Isr. I. S. 371., selbst beziehungsweise Planck „über den Ursprung des Mosaismus“ Zeller Jahrb. 1845. S. 483.). — *Ἐπείπερ* „da einmal“ führt zweifellose Wahrheiten ein, nach A. C. Lachm. *εἴπερ* „wenn anders,“ vgl. über *περ* als Bezeichnung „der Uebereinstimmung in ihrer ganzen Ausdehnung“ Hartung Partikellehre I. S. 340. Ueber das Fut. *δικαιώσει* vgl. zu V. 20. In dem Präpositionswechsel von *ἐκ* und *διὰ* findet Calvin eine gewisse Ironie: si quis vult habere differentiam gentilis a Judaeo, hanc habeat, quod ille per fidem, hic vero ex fide justitiam consequitur.

V. 31. Nach der gewöhnlichen Annahme hat dieser Vers am Schluß der bisherigen Argumentation seine richtige Stelle. Seit Semler aber, dem Theod., Pel., beziehungsweise Erasm., vorangegangen (nicht Orig. wie Baumg.-Crus. angiebt), wird, mit Ausnahme nur von wenigen (Köllner, Rück., Olsh., Phil.) es für undenkbar erklärt, daß der Ap. so plötzlich mit einer an sich unerwarteten Behauptung abge-

brochen haben sollte, und „wie einer, der keine reine Sache hat", zu etwas anderem übergesprungen sei. Vielmehr erkläre der Ap. hier, seine Glaubenslehre durch den *νόμος* bestätigen zu wollen, und gehe in Folge dessen K. 4, 1. zu dieser Bestätigung über. Es kommt darauf an, wie es P. mit seinem *ἱστάνομεν* meint. Nach Orig. geschähe diese Bestätigung durch die Prophezeihungen der Schrift über die Zukunft, auch werde das Gesetz nicht durch den Glauben aufgehoben, sondern durch die supereminens gloria des Evangelii. Nach Chrys., Dek., Theoph., insofern der *σκοπός* des Gesetzes, das Seligmachen in Christo, erreicht werde, nach Theod. durch die Prophezeihungen derselben vom Glauben. Den meisten Auslegern hat diejenige Motivirung am nächsten gelegen, welche der Sache nach die tiefste ist, daß durch die nova obedientia des Gläubigen nach K. 6. 8, 4. die Forderung des Gesetzes erfüllt werde, daß, um mit des Ap. eigenen Worten zu sprechen, dem Gesetze nur der Charakter des *δόγμα* genommen werde (Eph. 2, 15. nach Harleß). Zwingli: nam qui fidit Deo per Christum hic voluntati Dei et innocentiae studebit. Diese Begründung mit der aus der Erfüllung der Weissagung verbindend Beng.: dum id tuemur, quod lex testatur cf. v. 20. 21. et dum ostendimus, quomodo legi vere satisfiat. War nun dies Letztere des Ap. Gedanke, dann wüßten wir uns allerdings sein plötzliches Abbrechen nicht zu rechtfertigen; denn es verhielt sich hier anders als mit dem Schlußsatze von V. 20., der durch sich selbst Evidenz hat. Aber sollte er nicht hier, wie V. 21. das Zeugniß des *νόμος* und der *προφῆται* im Auge gehabt haben? So wie nun V. 21. diesen Hinweis nicht näher begründet hat, so konnte er wohl auch hier abbrechen ohne eine solche Begründung zu geben, zumal, wenn ihm gerade hier der Entschluß entstand, in dem Folgenden sie auszuführen. So nähert sich der Sache nach unsere Erklärung der neueren, wonach unmittelbar die Beweisführung im K. 4. folgen soll. Sie zu der unsrigen zu machen werden wir aber durch das *οὖν* verhindert, an dessen Stelle dann nothwendig ein *γάρ* erwartet würde. In der That wird auch von den Vertretern jener Auffassung *οὖν* nur so erklärt, daß unser Ausspruch doch nur als Behauptung dasteht, an welche, ohne dieselbe noch bewiesen zu haben,

Folgerungen geknüpft werden. Noch ist einer eigenthümlichen Fassung dieses Verses von Baur zu gedenken (Paulus S. 577.), welche, wenn sie annehmbar wäre, aus aller Verlegenheit helfen würde. „Das Judenthum oder das A. T. ist daher nicht bloß in dem engeren Sinne zu nehmen, in welchem es eine ebenso partikuläre Form der Religion ist, wie das Heidenthum und wie dieses sich ebenso negativ zum Christenthum verhält, sondern es ruht zugleich auf einer Grundlage, von welcher aus es über alles Partikularistische übergreift, und schon dieselbe Universalität enthält, die zum Charakter des Christenthums gehört. Dies meint der Ap., wenn er Röm. 3, 27. die Rechtfertigung durch den Glauben selbst ein Gesetz nennt, einen *νόμος πίστεως*, somit aus dem Specifischen des Gesetzes als das Wesen, den eigentlichen Begriff desselben, dies hervorhebt, daß es überhaupt eine religiöse Norm zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen ist, so daß das Gesetz als das Gesetz der Werke nur das Besondere von dem Allgemeinen ist, das auch schon in ihm ist, und sich sodann nur entweder zu dem Einen oder dem Anderen modificirt, dem *νόμος ἔργων* oder *νόμος πίστεως*. Und wie schon in dieser Beziehung das Besondere nicht ohne das Allgemeine, das es zu seiner Voraussetzung hat, gedacht werden kann, so ist ja, wie der Ap. in demselben Zusammenhange sagt, auch der Gott des Judenthums nicht bloß der Gott der Juden, sondern auch der Heiden, Gott im absoluten Sinne, und als solcher, als der Eine Absolute, muß er doch auch eine allgemeine Norm der Rechtfertigung aufstellen, welche für die Beschneidung sowohl als für die Vorhaut nur die Rechtfertigung durch den Glauben seyn kann. Wie kann also gesagt werden, daß durch den Glauben das Gesetz aufgehoben werde, da die Rechtfertigung durch den Glauben nur das realisirt, was schon das Gesetz als sein Allgemeines, als den die partikuläre Form durchbrechenden Begriff in sich enthält?" Die in philosophischen terminis gefaßte Analyse dürfte nicht von vorn herein abschrecken, aber es tritt doch das Bedenken entgegen, daß der Satz V. 27. gar nicht so angelegt ist, diesen Sinn zu geben. Müßte man nicht erwarten: *τῶν ἔργων; οὐχί, ἀλλ' ὅμως διὰ νόμου, διὰ δὲ νόμου πίστεως*? Und sollte P. gemeint haben, den Jü-

den wegen der Aufhebung des mosaischen Gesetzes schon dadurch zu beruhigen, daß er auch die *πίστις* unter den allgemeinen Gesichtspunkt eines Gesetzes stellte? Eher könnte man sich dazu verstehen, in dem Schlußvers V. 31. bloß das aus V. 29. 30. gezogene Resultat zu finden: „wenn ein Rechtfertigungsweg für Heiden und für Juden nachgewiesen wird, so ist dies die Bestätigung des *νόμος*, der ja einen universalistischen Gott lehrt." Aber dann müßte doch der in V. 29. 30. ausgesprochene Gedanke mehr in selbständiger Form auftreten. — Die Form *ἱστάω*, nach welcher die rec. *ἱστῶμεν* liest, findet sich in den LXX. und in *συνιστάω* im N. T. Win. S. 89., das Gewicht der Zeugen entscheidet jedoch für *ἱστάνομεν*.



Kapitel IV.

Inhalt und Theile.

1) Sind doch Abraham und David nur durch den Glauben gerecht worden, V. 1—8. 2) Zeigt nicht schon Abrahams Geschichte, daß diese Rechtfertigung auch den Heiden zu Gute kommt? V. 9—12. 3) Auch die Verheißung der Weltherrschaft an Abraham gründet sich auf seinen Glauben, damit sie allen ohne Unterschied fest bleibe, welche im Glauben seine Nachfolger sind, V. 13—22. 4) Ausdrücklich hat Gott dies aufzeichnen lassen, damit die christlich-Gläubigen sich daran halten können, V. 23—25.

---

1) Sind doch Abraham und David nur durch den Glauben gerecht worden, V. 1—8.

V. 1. Läßt sich das *οὖν* erklären, wenn der Satz nach Annahme der neueren Ausleger, unmittelbar an V. 31. des vorigen Kapitels anknüpft? Wir sehen nicht, daß dies geschehen könne. Mag man mit Fr. dasselbe einfach durch igitur ausdrücken: „quidnam igitur, h. e. ut laude qua fidem affeci legem mos. stabiliri demonstrem“ etc., oder nach dem genaueren Ausdruck von Mey. sagen: der Ap. habe folgerungsweise eine Frage aufgeworfen, deren Beantwortung seinen Satz bestätige, oder mit de W. so ergänzen: „was nun (wenn, wie ihr meint, alles auf Gesetzeswerke ankäme) werden wir sagen“ u. s. w. — immer bleibt der Anstoß, daß der Ap. aus 3, 31. folgert, ehe er seine Behauptung gerechtfertigt hat. Demnach erscheint uns doch als das Sichrere, den Anfang eines neuen Abschnittes anzunehmen. Er hatte schon 3, 21. darauf hingewiesen, daß dieser neue Weg der Rechtfertigung im A. T. angedeutet sei, und hatte V. 31. dies wieder ausgesprochen. Allerdings hat er nun in Absicht, den Beweis dafür zu geben, doch nur indem er einen Einwand beseitigt, der sich aus der

ganzen bisher vorgetragenen Lehre über den Glauben ergiebt, namentlich zuletzt aus V. 27. 28. *Οὖν* also: „nachdem wir alle Verdienste der Werke ausgeschlossen." Nichts konnte für den jüdischen Gegner stringenter seyn, als wenn schon an Abraham dem Erzvater nachgewiesen wurde, daß seine Rechtfertigung keine andere als die der gläubigen Christen gewesen. Chrys.: *μή μοι τὸν Ἰουδαῖον εἴποις, φησὶν, καὶ τὸν δεῖνα καὶ τὸν δεῖνα ἀγάγοις εἰς μέσον, ἐγὼ γὰρ ἐπὶ τὴν κορυφὴν ἁπάντων καὶ ὅθεν ἡ περιτομὴ τὴν ἀρχὴν ἔλαβεν, ἄνειμι.* Was die Lesart betrifft, so ist die von Lachm. aufgenommene, welche *τί οὖν ἐροῦμεν εὑρηκέναι Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα [τὸν πατέρα] ἡμῶν κατὰ σάρκα* die am meisten bezeugte: wollte man ihr den Vorzug geben, so könnte indeß doch *κατὰ σάρκα* nicht mit dem vorangehenden *τὸν πατέρα ἡμῶν*, sondern nur mit *εὑρηκέναι* verbunden werden. Denn wie hätte der Ap. leugnen können, daß Abraham überhaupt Etwas erlangt habe? Es wird jedoch auch der Verdacht, daß die Nachsetzung des *κατὰ σάρκα* auf Rechnung der Abschreiber zu setzen sei, bestärkt, wenn man sieht, daß auch solche Ausleger wie Chrys., Theoph., Gennadius bei Oek., welche *εὑρηκέναι κατὰ σάρκα* lesen, das letztere nicht anders als mit *πατὴρ ἡμῶν* verbinden zu können glaubten. Von Ernesti, Matthäi wird *τί οὖν*, von Grot. *τί οὖν ἐροῦμεν* selbständig genommen: nun kann zwar zu *τὸν πατέρα ἡμῶν εὑρηκέναι κατὰ σάρκα* ein *τι* ergänzt (Krüger Gramm. 60. 7, 6.) und darunter näher die *δικαιοσύνη* verstanden werden, aber warum nicht, was am nächsten liegt, *τί* als Objekt von *εὑρηκέναι* ansehen? — In der Erklärung von *κατὰ σάρκα* liegt eine von den neueren Auslegern nicht in Betracht gezogene Schwierigkeit. Kann es wohl hier wie an anderen Stellen im Gegensatz zu *κατὰ πνεῦμα* stehen, — wenn doch Abraham Glaubenswerke gethan, ja sogar — will man die christlich-dogmatische Parallele genau ziehen — nach der geschehenen Rechtfertigung aus dem Glauben, mithin als gerechtfertigter Gläubiger gethan? Nach der die alt- und neutestamentliche Oekonomie identificirenden Dogmatik ist nun Abraham ein renatus: können die guten Werke desselben *κατὰ σάρκα* geschehen? Freilich würde dieses Beden-

ken gänzlich wegfallen, könnte man mit Reiche — und denen vor ihm, gegen welche schon die Confordienformel (Rech. S. 690.) streitet — annehmen, daß P., der Chronologie folgend, hier nicht an die späteren bene facta des Patriarchen, sondern an die prave facta seines früheren Lebens als Götzendiener denke (vgl. zu V. 5.); aber, von dem unhistorischen Charakter dieser Supposition abgesehen, ist nicht zur Stringenz seines Beweises erforderlich, daß der Ap. vielmehr an die von Jak. K. 2. und im Briefe an die Hebräer gerühmten praeclare facta des Patriarchen denkt? Chrys.: τὸ μὲν γὰρ ἔργα μὴ ἔχοντα ἐκ πίστεως δικαιωθῆναί τινα, οὐδὲν ἀπεικός, τὸ δὲ κομῶντα ἐν κατορθώμασι μὴ ἐντεῦθεν ἀλλ᾽ ἀπὸ πίστεως γενέσθαι δίκαιον, τοῦτο τὸ θαυμαστόν. So war denn jener dogmatische Skrupel zu lösen. Flacius zwar will auch die opera renati, als vom Menschen gethan und nicht von Gott imputirt, unter die opera carnis rechnen, doch wider den sonstigen Sprachgebrauch der Schrift und den lutherischen Lehrtypus. Bullinger, Balduin, Calixt nehmen σάρξ wie Theod. = ἔργα, weil, wie Bullinger sagt, alle in die Erscheinung tretenden Akte so genannt werden (Joh. 8, 15.). Dagegen versteht Hülsemann, Calov nach dem Vorgange von Chrys., Pel., Este nur die Beschneidung darunter wie auch Koppe und Flatt. Soll indeß der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden festgehalten werden, so war dort von sittlichen Werken die Rede und überhaupt führt der Plur. ἔργα in V. 2. auf eine Mehrheit. So werden denn nun auch von den Ausll. zu der Beschneidung die übrigen Gesetzerfüllungen hinzugenommen (Coccej., de Dieu, Wetst., Rück., Phil.), und zwar soll nach Cocc. die Verneinung der Frage sich einfach darauf gründen, daß dem Abraham das Gesetz noch gar nicht gegeben worden, wogegen aber die vom Ap. selbst in V. 2. ausgedrückte Angabe des Grundes spricht. Auch könnte diese Bed. überhaupt nur vermittelterweise in κατὰ σάρκα liegen, insofern diese Werke vor der Wiedergeburt geschehen, vor welcher der Mensch selbst nur κατὰ σάρκα ist, wozu noch kommt, daß der Ap., wenn er von den ἔργα des Patriarchen spricht, kaum an andere als an die Jak. 2. und Hebr. 11. gefeierten gedacht haben kann, die von keinem mosaischen Ge-

setz geboten. Es bleibt demnach die Frage zu beantworten: wie konnte der Ap. ohne inkonsequent zu werden die Werke des Patriarchen, welche aus dem Glauben und zwar nach dem Rechtfertigungsakte geschehen, als *ἔργα κατὰ σάρκα* ansehen? Wir wissen auf diese Frage nur folgende zwei Antworten. Entweder wir hätten anzunehmen, daß *κατὰ σάρκα* hier nicht im Gegensatz zu *κατὰ πνεῦμα* gesetzt wäre, sondern nur das menschliche Thun im Unterschiede von dem göttlichen bezeichne, das menschliche *ἐργάζεσθαι* im Unterschiede von dem göttlichen *λογίζεσθαι*, oder — wir müssen sagen, daß, obwohl der Ap. bei Abraham die christliche Rechtfertigung nachweist, dennoch die Consequenzen von ihm nicht zugleich mitgedacht worden, daß er ihn dennoch nicht als einen solchen betrachtet habe, der durch diese Rechtfertigung auch das *πνεῦμα υἱοθεσίας*, die causa efficiens der nova obedientia empfangen. Im ersteren Falle würde *κατὰ σάρκα* = *κατ᾽ ἄνθρωπον* stehen, wie P. dieses im Gegensatze zu *κατὰ θεόν* Gal. 1, 11. 1 Kor. 9, 8. gebraucht, in welcher Phrase dann freilich ebenfalls „der Nebenbegriff des Unvollkommenen und Fehlerhaften nebenher spielt, doch bald schwächer bald stärker" (Güder die Erscheinung Christi unter den Todten S. 57.). *Κατ᾽ ἄνθρωπον* und *ἀνθρώπινον* alternirt nun wie begreiflich mit *κατὰ σάρκα, σαρκικόν εἶναι* (1 Kor. 3, 3. 2 Kor. 1, 12. 1 Kor. 2, 13.); *οἱ κατὰ σάρκα κύριοι* in Kol. 3, 22. bildet, auch wenn man die leiblichen Herren übersetzt, den Gegensatz zu dem göttlichen Herrn, vgl. V. 23. Wenn mithin jene Fassung auch allenfalls zulässig wäre, so meinen wir doch, der Ap. würde kaum, auch nur in dem Sinne „als Mensch, menschlicherweise", das *κατὰ σάρκα* von den Werken des Patriarchen gebraucht haben, wenn er denselben in der That als wiedergeborenen gedacht hätte. Es wird also die andere Auskunft anzunehmen seyn, daß er die christliche Rechtfertigung nicht nach allen Consequenzen auf den Patriarchen übertragen wollen, wie er sich ja auch bewußt bleibt, daß das Obj. derselben ein anderes ist als bei den Christen (s. S. 174.). Der Ausspruch ruht auf derselben Anschauung wie Joh. 7, 39. Röm. 7, 6. 8, 15. Obwohl die Frommen des A. T. vom h. Geist sprechen (Ps. 51, 13. 143, 10.), so heißt es, daß dennoch

eigentlich das πνεῦμα, nämlich das πν. υἱοϑ., erst im N. T. mitgetheilt worden, vgl. zu 7, 6. S. 332.

V. 2. Die verneinende Antwort auf jene Frage. Ein οὐδέν oder οὐδοτιοῦν ist ausgefallen. Da der begründende Satz die materia gloriandi bei Gott negirt, so scheint man bei ἐδικαιώϑη auch nicht Gott als rechtfertigendes Subjekt denken zu können; es wäre dann ἐδικαιώϑη — ohne ein näher bestimmendes Subjekt hinzuzudenken — nur als ein allgemeingültiges Urtheil über Abraham angeführt, so Beza, Grot. (justus apparuit), Rück., Phil., de W., Spohn (in den Stud. und Krit. 1843. S. 429.) und V. 3. wäre nahe heranzuziehen: „ist jenes bei Abraham allgemein anerkannte ἐδικαιώϑη in Bezug auf die Werke ihm ertheilt worden, so hat er auch seinen Ruhm vor den Menschen, nur nicht bei Gott, da ja nach der Schrift" u. s. w. Aber wie hätte der Ap. von einer Gerechterklärung des Abraham im Aor. sprechen können, ohne daß der Leser auch an Gott als Subj. dachte? Die Rechtfertigung Abrahams bei Gott war ja ein locus communis der jüdischen Theologie (Eisenmenger entdeckt. Judenth. I. 322. 343.). Von Calv., Balduin, Calov wird daher ein unvollendeter Schluß, ein ἐπιχείρημα angenommen, dessen major wäre: wer wegen seiner ἔργα gerechtfertigt wird, hat Lob, die minor: ἀλλ' οὐκ ἔχει πρὸς τὸν ϑεόν, und der Schlußzu ergänzen: folglich ist er nicht durch die Werke gerechtfertigt. Nach Wettst., Fr., Krehl, Kraußold (in den Stud. u. Krit. 1842. S. 783.) soll so construirt werden: ἔχει καύχημα [πρὸς τὸν ϑεὸν], ἀλλ' οὐ [ἔχει καύχημα] πρὸς τὸν ϑεόν. Wo jedoch der Bedingungssatz negirt wird, ließe sich im Nachsatze nur εἶχεν ἄν erwarten, auch könnte man doch, wenn eben der Ruhm bei Gott ausgeschlossen seyn soll, nur erwarten: ἔχει μὲν καύχημα πρὸς τὸν ϑεὸν, ἀλλ' οὐκ ἔχει. Wir kehren demnach mit Mey. zu der Fassung von Theodoret zurück, bei welcher ἐδικαιώϑη Gott zum Subjekt behalten kann, und V. 3. ebenfalls in engste Beziehung zu πρὸς τὸν ϑεόν tritt: „Denn wenn Abraham aus den Werken von Gott gerechtfertigt worden, so kommt ihm — die vollkommene Gesetzerfüllung vorausgesetzt — allerdings ein Ruhm zu, aber nicht ein göttlicher — insofern nämlich derselbe nicht auf Gottes Gnade zurückzuführen." Theod.: ἡ τῶν ἀγαϑῶν ἔρ-

γων πλήρωσις αὐτοὺς στεφανοῖ τοὺς ἐργαζομένους, τὴν δὲ τοῦ θεοῦ φιλανθρωπίαν οὐ δείκνυσιν, auch Chrys. erklärt so, nur daß er zugleich daneben die höhere Dignität der πίστις vor den ἔργα hervorhebt, wie auch Orig. (vgl. Thom. Aq. u. a.), nach welchen darum die ἔργα nur einen menschlichen, die πίστις aber einen göttlichen Ruhm begründet, weil die letztere vor Gottes Augen offenbar. Daß der gewonnene Gedanke paulinisch sei, zeigt Eph. 2, 8. τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον. Allerdings müßte streng genommen bei dieser Fassung V. 3. ein Gegensatz erwartet werden, wie ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή, aber auch der Anschluß durch ein „nämlich" ist nicht unpassend.

V. 3. Nachweis, daß dem Patriarchen ein καύχημα πρὸς τὸν θεὸν zugekommen: Gott hat aus Gnaden seinen Glauben als Gerechtigkeit angesehen. Gemäß jener umfassenden Bekanntschaft mit dem alttestamentlichen Codex und dem tiefsinnigen Einschauen in die evangelischen Keime desselben, welches wir auch an Christi Beweisführungen aus dem A. T. bewundern, greift P. auch hier einen verloren dastehenden Ausspruch der Gen. heraus, welcher nicht bloß scheinbar, sondern in der That die seiner Rechtfertigungslehre zu Grunde liegende Wahrheit ausspricht, daß nicht die ἔργα, sondern die πίστις rechtfertige. Die patriarchalische Religion, auf kein andres Gebot gestützt als das einfach erhabene: wandle vor mir und sei fromm, erweist sich als in ihrer schönsten Blüthe in dem unter Prüfung bewährten Glauben Abrahams, dessen Erhabenheit über Moses in dieser Beziehung von der Urkunde selbst angedeutet wird 4 Mos. 20, 12. Religion ist Glaube, denn Glaube ist die Gottbezogenheit des Lebens in ihrer schönsten Aeußerung. Dem Nein der ganzen sichtbaren Welt gegenüber doch festhalten an dem Ja des unsichtbaren Gottes, das ist Glaube und darin bestand nach V. 20. 21. die Höhe des religiösen Glaubensaktes des Patriarchen. So ist es denn die Kräftigkeit des religiösen — näher, wie sich zeigen wird, des auf die göttliche Gnade sich stützenden religiösen Lebens, welche zufolge jenes Ausspruches von Gott als Aequivalent für die sittliche Gesetzerfüllung genommen wird. Zwar haben kath. Ausle-

ger, Grotius u. a., um zu zeigen, daß nach der Anschauung des A. T. nicht dem Glauben allein eine solche Prärogative zukomme, sich darauf berufen, daß auch von einem Werke, von der Eiferthat des Pinehas, es Ps. 106, 31. heiße: „Das ward ihm zugerechnet zur Gerechtigkeit," allein nicht von der Anrechnung bei Gott, sondern von der im menschlichen Urtheil ist dort die Rede, wie der Zusatz zeigt „von Geschlecht zu Geschlecht." Wie nun Abraham bei verschiedenen Anlässen seines Lebens diesen Glauben auf's Erhabenste bethätigt hat, so wird er mit Bezug darauf auch bei den Juden gerühmt, 1 Makk. 2, 52.: *Ἀβραὰμ οὐχὶ ἐν πειρασμῷ* (der Vf. alterirt die Situation) *εὑρέθη πιστὸς καὶ ἐλογίσθη κτλ.* Philo: de Abrahamo p. 386. ed. Frankof.: *ἔστι δὲ καὶ ἀνάγραπτος ἔπαινος αὐτοῦ χρησμοῖς μαρτυρηθεὶς, οὓς Μωϋσῆς ἐθεσπίσθη, δι' οὗ μηνύεται, ὅτι ἐπίστευσε τῷ θεῷ, ὅπερ λεχθῆναι μὲν βαρύτατόν ἐστι, ἔργῳ δὲ βεβαιωθῆναι μέγιστον.* Derjenige Glaubensbeweis, auf welchen der hier unter Gal. 3, 6. citirte Ausspruch 1 Mos. 15, 6. hinweist, ist der allen aus der sinnlichen Erfahrung entnommenen Gründen zuwider laufende Glaube des Patriarchen an die Verheißung eines Leibeserben in seinem hohen Alter mit der zahlreichsten Nachkommenschaft. Die Worte sind nach den LXX. angeführt, welche das aktive וַיַּחְשְׁבֶהָ durch das passivische *καὶ ἐλογίσθη* wiedergegeben hat. *Λογίζεσθαι*, im med. = *ἐλλογεῖν* Philem. V. 18. mit *τινί*: „anrechnen", hebraisirend ist die Formel *λογίζεσθαι τι εἴς τι* „etwas in Rechnung setzen zu einem Effekt, d. i. als wäre es etwas anderes", *λογ. εἰς οὐδέν* Weish. 9, 6. „für nichts achten," im Griech. statt dessen der Acc. wie Aelian hist. nat. 3, 11.: *τὸ μηδὲν ἀδικῆσαι τὸν τροχίλον λογίζεταί οἱ μισθόν.* — Hat Jak. 2, 23. denselben Ausspruch der Genesis angeführt, so sollte darin nur ein Beweis erkannt werden, daß der Vf. sich mit P. nicht in Widerspruch wußte. Was er sagen will, zeigt nämlich V. 22., daß nur derjenige Glaube die Rechtfertigung erwirbt, der als fruchtbarer Keim „sich vollendet in Werken."

Hier nun erhebt sich abermals ein Conflikt zwischen dem paulinischen Ausspruche und der dogmatischen Rechtfertigungslehre. Soll die Parallele mit der christlichen Rechtfertigungs-

lehre eine vollkommene seyn, so kann nicht, wie es hier scheint, die subj. Eigenschaft des Glaubens als Grund der Rechtfertigung des Patriarchen angesehen, so muß auch hier das im Glauben ergriffene Objekt als identisch mit dem Objekte des christlichen Glaubens nachgewiesen werden. Nur per und nicht propter fidem erfolgt nach protestantischer Lehre die Rechtfertigung, da nur der im Glauben ergriffene Christus zu rechtfertigen vermag. Quemadmodum annulus, cui inculsa est gemma, dicitur valere aliquot coronatis pretiosissima, ita fides, quae apprehendit Christi justitiam, dicitur nobis imputari ad justitiam, quippe cujus est organum apprehendens (Gerh. loc. T. VII. S. 238.). So wurde nun auch im Interesse dieses Parallelismus die Behauptung aufgestellt, daß auch bei Abraham als das eigentliche Glaubensobjekt der implicite in seiner Nachkommenschaft ihm verheißene Messias anzusehen sei. So kath. Interpreten wie ref. und luth., die letzteren meist auf die petitio principii gestützt, daß sonst die Parallele eine ungenaue seyn würde: Menoch., a Lap., Calvin zu 1 M. 15., Heidegger medulla theol. loc. 12, 12., Brenz, Gerhard, Calov, Spener, Seb. Schmidt zu 1 M. 15., Beng. und neuerdings Phil. Ließe sich nun diese Behauptung einigermaßen rechtfertigen, wenn die Verheißung hier wie 1 M. 12, 2. 18, 18. die des Segens der Völker durch Abrahams Nachkommenschaft wäre, so enthält doch gerade die in diesem Kap. ertheilte Verheißung hierauf keine Hindeutung: wo aber einmal der Buchstabe premirt wird, kann doch nicht willkürlich eine Uebertragung aus anderen Abschnitten statt finden. Von Brenz und Calov wird auch nur darin ein Anhalt gesucht, daß der hier im Gesicht Erscheinende, welcher die Verheißung ertheilt: „ich bin dein Schild und großer Lohn", niemand anders sei als Christus. Dem Interesse historischer Interpretation mehr Rechnung tragend Delitzsch zu 1 M. 15.: „In der Person Jehovas und in der Verheißung einer zahlreichen Nachkommenschaft liegt für Abraham alles beschlossen, was die neutest. Erlösungszeit auseinander gelegt hat." Nur daß der Glaube an eine zahlreiche Nachkommenschaft nicht dieselbe nova obedientia würken wird, wie der an einen Christus satispatiens und satisfaciens. So haben sich denn nun auch andere unter

den älterern Erklärern mit größerem Rechte darauf zurückgezogen, daß jeder Glaube an eine gnädige göttliche Verheißung auch den Glauben an einen gnädigen Gott, mithin virtualiter das von dem christlichen Glauben ergriffene Objekt in sich schließe (Bullinger, Calv., Mel.). Und zwar sagt Bullinger mit feinem exegetischen Takt: Porro cum dicit: Abraham credidit Deo, non hoc tantum dicere voluit, quod Dei verbis ceu expositae fidem habuerit historiae assenseritque, sed quod se Deo vero commiserit et sese totum illi crediderit, id quod nos ita efferremus: er hat sich an Gott verlassen und ihm vertrauet.. Deo igitur offerenti et ex gratuita beneficentia pollicenti: „ego protector tuus et merces magna“ concredidit sese Abraham et hoc ei pro iustitia imputatum est. Während kath. Interpreten, auch Bucer, auf die submissio unter eine höhere Autorität ausdrücklich als das werthgebende Moment im Glauben des Patriarchen Gewicht legen (es heiße weder credidit Deum, noch in Deum, bemerkt Thom. Aq., sondern Deo), hat jener reformatorische Ausleger ganz mit Recht, wie es auch von Delitzsch geschieht, auf das הֶאֱמִין בְּ (nicht mit לְ) hingewiesen, worin das Moment des auf Gott sich verlassenden, vertrauenden Glaubens liegt. Hieraus geht nun aber weiter hervor, daß das Objekt des Glaubens Abrahams bei diesem Glauben nicht unberücksichtigt bleiben darf, daß es der Glaube an eine Gnadenverheißung war, oder — hätte der hebr. Vf. sich ebenso ausdrücken und P. den Ausspruch zu seinem Zwecke anwenden können, wenn Abraham einer göttlichen Drohung geglaubt hätte? Sicher nicht. Ausdrücklich wird ja nun aber auch V. 20. 21. die Verheißung als Gegenstand desjenigen Glaubens, welchen Gott so wohlgefällig ansah, hervorgehoben. Eine virtuelle Parallele auch mit dem Objekte des rechtfertigenden Glaubens der Christen besteht daher allerdings, auch wenn die historische Auslegung nicht gestattet, in jenen Glauben Abrahams einen Messiasglauben hinein zu tragen. Zeigt nicht aber auch V. 18. 19., daß P. selbst dies nicht gethan hat?

V. 4. 5. erweist, daß hiemit die ἔργα von der Rechtfertigung ausgeschlossen. Läßt man V. 3. den ganzen Nachdruck

auf das λογίζεσθαι fallen, so wird man mit Michaelis erklären: „wer Werke thut, dem wird dafür der Lohn nicht zugerechnet, — ein Ausdruck, der so aussieht, als wenn es aus Gnaden geschähe — sondern er bekommt ihn aus Schuldigkeit." Es wäre dann κατὰ χάριν ein epexegetischer Zusatz, aber der Nachdruck war dort nicht ausschließlich und auch nicht vorzüglich auf ἐλογίσθη zu legen. Auch bezeichnet λογίζεσθαι an sich noch nicht eine gnädige Zurechnung, wie das folgende ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα zeigt. Vielmehr setzt der Ap. als anerkannt voraus, daß jener Ausspruch einen Gnadenakt Gottes ausdrückt, ein λογίζεσθαι κατὰ χάριν, da eben die πίστις statt des Werkes angenommen wird, mithin kann also auch von ἔργα, die einen Gegensatz zur χάρις bilden (11, 6.) bei Abraham nicht die Rede seyn. Ἐργάζεσθαι bei P. im technischen Sinne: „mit Werken umgehen." Wie dieser Satz ein allgemeiner war, von dem auf Abraham nur die Anwendung galt, so auch: τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ κτλ. Es kann also auch ἀσεβής nicht direkt auf den früheren sündlichen Zustand Abrahams als Götzendiener gehen, (s. oben S. 168.), doch soll der allgemeine Satz im Sinne des Ap. auch den in Werken ausgezeichneten Patriarchen mitbefassen. So ist mit Beza zu bemerken: 'cum Paulus utatur nomine ἀσεβής, quod per se asperrimum est, propositis etiam Abrahami et Davidis exemplis satis declarat, se respicere non hominum sed Dei tribunal.

Dieser Ausspruch V. 3—5. ist nun der Kampfplatz, auf welchem vorzüglich der Streit über die paulinische Bed. von δικαιοῦν ausgefochten worden ist. Vgl. von römischer Seite Bellarmin de justificatione, Möhlers Symbolik K. 3., von protestantischer Chemnitz exam. Conc. Trid. P. 1. lib. VIII., Gerhard's loci T. VII., Calovs Systema T. X. Aus der neuesten Litteratur vgl. Rauwenhoff disquisitio de loco Paulino, qui est de δικαιώσει 1852, welcher entgegengesetzt ist die S. 137. angeführte Schrift von Lipsius. In der alten Kirche wird noch bis auf Chrys. herab der Ausdruck sensu forensi als ein urtheilender Akt Gottes angesehen: δίκαιοῦν = ἀναμάρτητον ἔχειν bei Justinus M., ἀποφαίνειν δίκαιον bei Chrys. u. a., vgl. Gerhard VII. S. 313. Einen mittheilenden Akt Gottes fängt die lateinische Kirche

an darunter zu verstehen seit Augustin in den pelagianischen Streitigkeiten: justum habere erklärt er noch de spir. et lit. c. 16., später: justum facere (Nitzsch in den Stud. und Krit. 1834. S. 188.). So die römische Kirche, obwohl vor der Reformation noch mit Schwankungen, Abälard sogar: cum dicit, credidit Deo, tale est: credendo exsecutus est libenter jussa Domini, Thom. Aquin: ipsum credere est primus actus justitiae, quam Deus in eo operatur; ex eo enim, quod credit in Deum justificantem, justificationi ejus subjicit se et sic recipit ejus effectum. Nach der Reformation lautet die Formel: reputat ad justitiam non Christum sed fidem. Menochius: fides tam Abrahae quam nostra, quae ex natura sua, ut actus est hominis, non est justitia nec justitiam parere potest, a Deo tamen acceptatur ad justitiam tribuendam, ut scilicet propter hanc fidem Deus Abrahae et nobis justitiam largiatur et infundat. Calmet: fides meriti loco Abrahae est, ut justus efficiatur; in formeller Uebereinstimmung Osiander: „Gerechtigkeit ist, das uns macht recht thun," nicht der Glaube macht gerecht, „er ist der leere Becher, Christus der füllende Trunk," nämlich Gottes wesentlich um der Versöhnung Christi willen uns mitgetheilte Rechtbeschaffenheit. Näher der katholischen Fassung steht die arminianische, nach welcher der Glaube und die daraus folgende Frucht der Grund der gratiosa aestimatio d. i. justificatio Gottes ist. In wesentlicher Uebereinstimmung damit Schleierm., Tittmann de summis principiis Confess. Aug. 1830., Neander (Pflanzung A. 4. S. 721.), Hofmann (s. oben S. 152.), Lipsius namentlich S. 26.

Vor der Formula Concordiae finden wir auch die lutherische Terminologie noch weniger fixirt: die Apologie braucht generare, vivificare, Luth.: renovare identisch mit justificare (Form. Conc. Rech. S. 686.), Brenz in der Confessio Würtemberg. de justificatione S. 287. spricht noch von einer justificatio im doppelten Sinne, sensu hebraico: absolutio coram tribunali Dei et adoptatio in filios, pro latina loquendi consuetudine: excitari a Spiritu Sancto, ut non solum detesteris opera carnis, vero etiam facias opera justitiae. Auch in dem reformirten Rechtfertigungsdogma, wiewohl Gerhard die Ue-

bereinstimmung Calvins anerkennt (T. VII. S. 295.), erscheint — wo dasselbe nach seiner calvinistischen Consequenz aufgefaßt wird — der actus declaratorius bei der Rechtfertigung weniger als ein synthetisches denn als ein analytisches Urtheil, wie darauf von Schneckenburger (zur kirchlichen Christologie S. 53.) und von Schweizer ref. Glaubenslehre II. S. 432. hingewiesen wird. Eigentlich ist die Ertheilung des Glaubens an die Gläubigen derjenige göttliche Akt, in welchen alle andern Akte Gottes mit einbegriffen sind. Mit strenger Sonderung — „zum Trost der angefochtenen Gewissen" — unterscheidet daher die Form. Conc. den actus forensis declaratorius, durch welchen den Gläubigen Christi obedientia activa und passiva zugesprochen, und damit die Vergebung der Sünden und die adoptio in filios ertheilt wird, deren consequens die hieraus hervorgehende justitia inhaerens und inhabitatio Dei. — Was ergiebt sich nun aus vorliegendem Ausspruche als Ansicht des Apostels? 1) Es kann nach dem oben Bemerkten (S. 174.) der Ap. die fides nicht bloß unter dem Gesichtspunkte einer religiösen Tugend, der ihr meritum zu Theil geworden, betrachtet haben. Nur dies, daß der Gläubige sich die Gnadenverheißung aneignet, in welcher die Kraft der Liebe Gottes liegt, macht ihn gerecht. Wohl kann der Mensch nicht ohne die Bedingung des Genießens gesättigt werden, aber nicht in dem Essen, sondern in der Speise liegt der Grund der Sättigung. Mit Recht also ist die protestantische Kirche, mit Verwerfung des propter fidem, auf dem per fidem bestanden. 2) Daß V. 5. δικαιοῦν = λογίζεσθαι δίκαιον gebraucht werde, wird von Lipsius zugestanden, aber es wird urgirt, daß dieses selbst nicht bloß von einer richterlichen Thätigkeit verstanden werden könne. Es werde in unserm Text nicht dem Abraham etwas zugerechnet, was er nicht besessen, sondern aus Gnaden werde die πίστις in der Rechnung über ihren Werth angeschlagen, ja genau genommen (vgl. S. 37.) nach ihrem wahren Werthe, insofern in ihr ideell die volle Gerechtigkeit gesetzt sei: insofern könne dann auch δικαιοσύνη hier nicht den Besitz einer göttlichen Rechtsprechung bezeichnen, sondern einen innern Zustand. Bei dieser Polemik gegen die richterliche Bedeutung müssen vielmehr zwei Fragen aus einander gehalten werden, was die **Vorstellung** des Ap. sei

und die unter dieser Vorstellung angeschaute Wahrheit. Gewiß nun ist die Vorstellung bei Wörtern wie „in Rechnung setzen, für gerecht erklären" ebensowohl richterlich, als wenn von Gott als Richter, von dem Gewissen als Ankläger und von dem Schuldbuche Gottes die Rede ist. Auch katholische Dogmatiker haben sich dem Zugeständnisse, daß λογίζεσθαι ein terminus forensis ist, nicht entziehen können (Calov zu unsrer St. und in dem locus de justif.), aber ebenso gewiß ist, daß das Freisprechen Gottes wie sein Richten eine andere Erscheinungsform hat als die betreffenden menschlichen Akte, und so mag die Voraussetzung bei Möhler §. 13.: „die Alten pflegen die Form, in welcher das Innere in die Erscheinungswelt tritt, und nach Außen sich offenbart, für das Innere selbst zu setzen, weil dieses in seiner Form verborgen zu Tage gefördert wird," zwar besser ausgedrückt, aber nicht zurückgewiesen werden können. Ist doch auch hier wie sonst der Wechsel der Vorstellungen der Beweis, daß damit noch kein adäquater, sondern nur ein veranschaulichender Ausdruck des Sachverhältnisses gegeben ist. Was der Ap. hier „rechtfertigen" nennt, nennt die von ihm nachher beigebrachte Psalmstelle ein Zudecken der Sünde, der Hebräerbrief ein τελειῶσαι (καθαρίζειν) κατὰ τὴν συνείδησιν K. 9, 9., Jak. 2, 23. ein φίλος θεοῦ κληθῆναι. Wenn es aber darauf ankommt anzugeben, welches Sachverhältniß der Vorstellung zu Grunde liege, so kann die Folgerung von Möhler und den hierin mit ihm übereinstimmenden protestantischen Dogmatikern „daß es der Beweis einer Unbekanntschaft mit der Denk- und Ausdrucksweise der alten Welt sei, wenn man nicht zugleich an eine innere Befreiung und Ablösung vom Bösen denke," nicht zugegeben werden. Die Gerechterklärung an den Sünder ist noch ebenso wenig ein Gerechtmachen, als das Schuldigsprechen ein Schuldigmachen ist: vielmehr ist es eine nicht aus der Luft gegriffene, sondern eine in der Wahrheit begründete Erklärung über ein Sachverhältniß (vgl. oben Hofmann S. 152.). Und dasselbe besteht nun bei dem gerechtfertigten, an Christum gläubigen Sünder darin, daß in dem im Glauben angeeigneten Christus in der That das Princip der vollkommenen Gesetzerfüllung liegt, daß das Paradoxon,

welches die helvetische Confession ausspricht: fides nulla operum fiducia operum foecundissima seine volle Wahrheit hat. Die volle Verwürklichung dieser anticipirenden Erklärung, welche den Keim nach seiner vollen Entfaltung beurtheilt, tritt an dem von P. R. 8, 29. bezeichneten Ziele ein, und mit Rücksicht auf dasselbe wird von den in der Zeit noch Kämpfenden V. 30. bereits das ἐδόξασε als ein vollendetes ausgesprochen. Das antecedens aber ist immer die in der Erklärung Gottes liegende Gnadenbezeugung: nisi fide apprehendam misericordiam, ita demum fit objectum amabile Confess. Tetrap. Das wahre Sachverhältniß spricht mithin Luth. in seinem derben Realismus aus: „Darum soll man vom Glauben recht lehren, nämlich daß du durch denselben mit Christo also vereiniget werdest, daß aus dir und ihm gleich als eine Person werde, welche... mit aller Freudigkeit getrost sagen möge: Ich bin Christus, nicht persönlich, sondern Christi Gerechtigkeit, Sieg, Leben und alles, was er hat, ist mein eigen. Und Christus wiederum sage: Ich bin dieser arme Sünder, d. i. all seine Sünde und Tod sind meine Sünde und Tod, sintemal er durch den Glauben an mir hanget, und ich an ihm, ja lebe in ihm" (Walch VIII. S. 1908.).

V. 6—8. Καθάπερ eigentlich nur zur Unterstützung von V. 5., denn Abraham ist derjenige, auf welchen es in diesem Abschnitte dem Ap. ankommt. Aus dem V. 8. negativ ausgedrückten Satze schließt der Ap. das Positive. Durch die negative Fassung dort wird Calvin bestimmt darauf zu dringen, daß der Begriff der justificatio mit der condonatio peccatorum erschöpft sei (Instit. III. 11.), ebenso die protestantische Dogmatik vor der Form. Conc., durch welche letztere erst die der Sache nach darin mitbegriffene υἱοθεσία ausdrücklich hinzugefügt wird. — Ἀφέθησαν, ἐπεκαλύφθησαν tropische Ausdrücke, „fahren lassen, zudecken" für „das Schuldverhältniß als aufgehoben ansehen," vgl. „die Sünde hinter sich werfen" Jes. 38, 17.

2) Zeigt nicht schon Abrahams Geschichte, daß die Rechtfertigung auch den Heiden zu Gute kommt? V. 9—12.

V. 9. 10. Nicht nur die Rechtfertigung aus dem Glau-

ben sollte aus dem A. T. bestätigt werden: selbst die Theilnahme der Heiden an dieser letztern wollte und konnte der Ap. aus demselben erweisen. *Οὖν* Fortführung des früheren Gedankens. Als Verbum in der ersten Frage ergänzt Fr., Mey. aus V. 6. *λέγεται*, vgl. *λέγειν ἐπί τινα* Hebr. 7, 13. Aber nach dem Canon: „ausgelassen ist immer das Einfachere, auch wo das Speciellere ergänzt zu werden pflegt" (Win. 557.), wird man auch hier am besten *ἐστί* suppliren: „geht sie auf? bezieht sie sich auf?" Die erste Frage ist im Sinne des Juden gethan, die andere im Sinne des Apostels selbst, welche denn auch die bejahende Antwort in sich schließt, das Folgende giebt dann die Begründung. Nach Fr., de W. wäre dann der Nachdruck auf *τῷ Ἀβραάμ* zu legen: „dem Abraham nämlich wurde angerechnet, welcher war dieser damals?" Die Wortstellung begünstigt indeß diese Fassung nicht, und es sind diese Worte vielmehr nur als Wiederaufnahme des frühern Gedankens anzusehen und daran anzuknüpfen. *Ἐν περιτομῇ*: die Beschneidung erhielt Abraham erst bei der Erneuerung des Bundesschlusses K. 17., also gegen 14 Jahre später.

V. 11. Nach 1 Mos. 17, 11. wird dem Patriarchen die Beschneidung als אוֹת הַבְּרִית als Bundeszeichen gegeben. Mag man nun auch die Erzählung dieser zweiten Bundschließung in ihrer ursprünglichen Gestalt als eine selbstständige Relation anzusehen haben: nach der gegenwärtigen Beschaffenheit der Urkunde greift sie in die Geschichte ein, und ist der Fortschritt von K. 15—17. (Ranke Untersuchungen über den Pentateuch I. S. 207.) Unter diesen Umständen ist mithin auch nicht zu sagen, daß der Ap. bloß „in richtiger dogmatischer Consequenz" das Sachverhältniß dargestellt, vielmehr ist es mit historischer Nothwendigkeit geschehen. Die Ertheilung des Bundeszeichens war die Folge des bewiesenen Glaubens. Die Lesart *περιτομήν*, nur von wenigen Autoritäten bezeugt, scheint ihren Ursprung denjenigen Abschreibern zu verdanken, welche sich darein nicht finden konnten, *σφραγῖδα* als Prädikatsaccusativ anzusehen, wie codd. bei Matthäi zeigen, welche *περιτομῆς — καὶ σφραγῖδα* haben, und die Peschito, welche *περιτομὴν καὶ σφραγῖδα* gelesen hat. Der Gen. *περιτομῆς* als Gen. epex.; die Zwischenschiebung des Verbi *ἔλαβε* ist im

Interesse des Rhythmus geschehen wie 2 Thess. 2, 7.: *τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας*, Gal. 2, 9.: *δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ κοινωνίας*. Mit Unrecht haben Ausleger an solchen Stellen die Voranstellung als Zeichen des rhetorischen Nachdrucks angesehen, vielmehr gilt im Griechischen, was Krüger in der latein. Grammatik sagt §. 686.: „durch den Wohlklang und die Wohlbewegung des Satzes ist offenbar vielfach die Umstellung, Verschiebung, Auseinanderstellung und Zusammenstellung der Wörter bedingt.“ Siegel, d. i. Bestätigungszeichen, heißt die Beschneidung auch bei Rabbinen und im Targum z. B. zum Hohenliede 3, 8.: חֲתִימַת מִילָה; so bei christlichen Schriftstellern *ἡ σφραγὶς τοῦ λουτροῦ* (Acta Thomae §. 26, Grabe spicileg. patr. I. S. 333.). — *Εἰς τὸ εἶναι* theilt, wenn es final genommen wird, dem Satze eine stärkere vis argumentandi mit: „die Beschneidung, dieses Zeichen nationaler Abgrenzung, dient nach Gottes Absicht selbst dazu, Abraham zum Zugführer auch der bekehrten Heiden zu machen.“ Theod. Mops.: *λέγει γὰρ τὸ ἀναγκαίως τοῖς γεγονόσιν ἑπόμενον. Ἐντεῦθέν φησι· κοινός ἐστιν ἁπάντων πατήρ, ἐπειδὰν τὴν πρὸς αὐτὸν ὁμοιότητα τῆς πίστεως δέξωνται.* Im Begriff „Vater“ liegt auch der des Urhebers, Stifters, vgl. Hiob 38, 28. 1 Mos. 4, 21. 1 Makk. 2, 54.: *Φινεὲς ὁ πατὴρ ἡμῶν ἐν τῷ ζηλῶσαι ζῆλον.* Uebereinstimmend mit P. der Ausspruch im Wörterbuche Michlal Jophi zu Mal. 2.: אַבְרָהָם הָיָה אָב הַבָּאִים אַחֲרָיו בֶּאֱמוּנָתוֹ. Auch nach Joh. 8, 37. 39. sind Abrahams Nachkommen nur die, welche ihm in seinen *ἔργα* würklich nachkommen. Auf eine andere Weise argumentirt der Ap. Gal. 3, 8. aus 1 Mos. 12, 3. 22, 18., daß der über den glaubenden Patriarchen ausgesprochene Segen auch die gläubig gewordenen Heiden mit in sich schließe, und daß diese daher in einem geistlichen Sinne Same Abrahams seien, Gal. 3, 29. — *Εἰς τὸ λογισθῆναι — δικαιοσύνην* läßt sich nur parenthetisch als nähere Bestimmung des ersten Finalsatzes fassen, da *καὶ* [*εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν*] *πατέρα περ.* die Construktion fortsetzt.

V. 12. Die gläubigen Juden konnten nicht ausgeschlossen werden. Er fährt also fort: *καὶ* [*εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν*] *πατέρα περ.* Statt im Gen. *τῶν οὐκ κτλ.* schreitet in=

deß nun die Konstruktion im Dativ der Zugehörigkeit fort Matthiä §. 389, 3., Kühner §. 580., im N. T. s. Luc. 7, 12. Offenb. 21, 7. Der Dat. comm. „für solche" ist markanter als es der bloße Gen. wäre. Der Dat. τοῖς ἴχνεσι als Dat. der Richtung, der Norm (Phil. 3, 16.), bei Plut. Solon c. 30.: τοῖς ἴχνεσι βαίνειν. Στοιχεῖν „in der Linie, in Reih' und Glied (στοῖχος) dahergehn", also das geregelte Wandeln; vgl. συστοιχεῖν τινι. „Fußtapfen des Glaubens", eine kühne Metapher. — Ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσι. Hier nun erscheint der Artikel τοῖς nach καί als ein beispielloser Solöcismus in der Sprache des Ap. Man könnte an die Auskunft denken, daß der Solöcismus nicht sowohl in dem Artikel τοῖς liege, als in dem ἀλλὰ καί, welches die Griechen zuweilen nach einem vorangegangenen οὐ μόνον setzen statt ἀλλά (Fr. Exc. II. ad Marc. S. 786. Bremi zu Isokrates Paneg. Exc. IX.), aber dann müßte es οὐ τοῖς κτλ. heißen und der Gedanke wäre ein anderer. So ist denn kein anderer Rath, als den Solöcismus einzugestehn; abnorm, wiewohl nicht fehlerhaft ist auch die Artikelsetzung 2 Kor. 1, 11. 4, 15. Eph. 2, 15., falls man dort das ἐν δόγμασιν so erklärt, wie es die meisten Ausleger thun (vgl. Kühner II. §. 493, 2. Krüger ad Dionys. S. 153.). Immer ist dieser Auffassung (bei It., Bulg., Chrys., Phot.*), Erasm., Calv., Beza und den meisten Neueren) der Vorzug zuzugestehn vor der bei Theod., Hervä us, Luth., Castellio, Corn. a Lap., Koppe, Storr, Flatt, welche eine Trajektion der Negation **) annehmen: τοῖς οὐ für οὐ τοῖς (wie auch einige

*) Phot.: οὐχ ἁπλῶς, φησι, τῶν ἐμπεριτμήτων πατήρ.

**) Rück. will dieselbe durch sonstige Versetzungen der Negation vertheidigen, namentlich durch Thukyd. 4, 92.: οἳ καὶ μὴ τοὺς ἐγγὺς ἀλλὰ καὶ τοὺς ἄποθεν πειρῶνται δουλοῦσθαι, wo, wie er glaubt, die Negation nach dem Artikel stehn müßte. Allein in diesem Beispiel ist die Stellung der Negation ganz in der Ordnung, das μή bildet den Gegensatz zu ἀλλὰ καί, und der Schriftsteller fährt fort, als ob er μὴ μόνον geschrieben. Ein unserer Stelle entsprechendes Beispiel der Trajektion wird sich wohl nirgend finden, denn es verneint ja das οὐκ einen ganz verschiedenen Gegenstand — das πατέρα εἶναι oder das οἱ ἐκ περιτομῆς — je nachdem es vor oder nach dem Art. steht; vgl. die Setzung vor dem Art. V. 16.

Minuskeln und Uebers. haben). Allein abgesehen davon, daß dann zwecklos abermals die Kindschaft der gläubigen Heiden ausgesprochen würde, spricht entschieden dagegen, daß der Hauptgedanke, das Erforderniß des Glaubens, nicht ausgedrückt wäre. — Die nähere Bestimmung des τῆς πίστεως durch ἐν τ. ἀκροβ. dient nochmals zur Dämpfung des Beschneidungsdünkels.

3) Auch die Verheißung der Weltherrschaft an Abraham gründet sich auf seinen Glauben, damit sie allen ohne Unterschied festbleibe, welche im Glauben seine Nachfolger sind. V. 13 — 22.

V. 13. Wie *γάρ* zeigt, soll der Ausspruch, daß Abraham Vater aller Gläubigen sei, durch den Nachweis bestätigt werden, daß sonst der Inbegriff der christlichen *ἐλπίς* nicht nur den Gläubigen aus den Heiden, sondern überhaupt den Gläubigen verloren ginge. Dies letztere drückt V. 14. aus, mit dem ersteren schließt V. 16. ab. *Ἐπαγγελίαι* sind immer Ausflüsse der Gnade (Gal. 3, 18.): so ist nun auch dieser Gnadenausfluß nicht auf Abraham ausgegangen *διὰ νόμου* d. i. zunächst „beim Gesetze" wie *διὰ* V. 11. 2, 27., worin dann auch dem Sinne nach liegt: per justitiam legis (Bengel), sub conditione observandi legem (Grot.). *Σπέρμα* kann nach dem Vorhergegangenen und nach V. 16. nur die gläubige, geistige Nachkommenschaft bezeichnen, gleichwie der Segen Abrahams auch der seiner geistigen Nachkommen ist (Gal. 3, 9.), Bengel: fundamentum consequentiae ab Abrahamo ad fideles omnes. In den Aussprüchen 1 Mos. 13, 15. 17, 8. 22, 17. 18. wird auch der Kap. 12. dem Abraham ertheilte Segen ausdrücklich auf sein *σπέρμα* übertragen. Der Artikel vor dem Infinitivsatz (cod. D. Matth. *τοῦ κτλ.*) epexegetisch (Kühner II. S. 350. Hermann zu Sophokles Ajax V. 114.). Wo aber findet sich im A. T. eine dem Abraham und seinem Samen ertheilte Verheißung des Weltbesitzes? Ausdrücklich nirgends. Am nächsten läge nun, an die bekannteste der dem Abraham gegebenen Verheißungen zu denken, nach welcher alle Völker der Erde durch ihn und seinen Samen gesegnet werden sollen. Es ließe sich sagen, sie seien

dadurch gleichsam in seinen Besitz eingetreten (Orig., Chrys., Theodoret, Beza, Pareus, Este, Beng.). Nicht nur aber, daß dieser Sinn sehr inadäquat ausgedrückt wäre, er wird auch dadurch unmöglich gemacht, daß doch dann unter dem *κόσμος* das *σπέρμα* selbst verstanden werden müßte, insofern es zum Glauben geführt wird und dieses nicht zugleich als *κληρονόμος* und als *κληρονομία* gedacht seyn kann. Aeltere Erklärer nehmen daher noch andere Segenssprüche hinzu wie 1 Mos. 13, 15. 22, 17., wo dem Samen das Land oder der Sieg über die Feinde verheißen wird (an diese Verheißung will Kölbing speciell gedacht wissen in dem Aufsatze Stud. u. Krit. 1845. H. 3.), worin denn mittelbar auch die Weltherrschaft liege, zu welcher Erklärung rechtfertigend Aretius bemerkt: non dubitat dicere Paulus, haeredem esse mundi, quum Moses hoc non dicat, attamen idem sensit. Quid dicerent nostri hodie, qui literae sic incumbunt, ut nullam interpretationem conformem admittant, nisi verbis expressam? Die schon hiemit gegebene Relaxirung des Begriffs wird von Andern ausdrücklich ausgesprochen. Eine Beziehung des *κόσμος* auf Kanaan verwirft Calixt ausdrücklich, und will entweder mit Beza erklärt wissen: haeres mundi i. e. pater omnium credentium in mundo, oder: haeredem mundi esse est obtinere summum bonum, quod cuiquam in mundo obtingere possit. Grot., Semler, Morus bleiben bei der Verheißung des irdischen Kanaan und seiner Grenzländer stehen. Dagegen wird *κόσμος* in seiner eigentlichen Bed., doch nach der ideellen Umdeutung, auf welche das N. T. führt, zuerst genommen von Apollinaris (bei Cramer): *ἡ δὲ δοθεῖσα τῷ Ἀβραὰμ ἐπαγγελία ἦν, ὡς παρὰ τοῦ Μωσέως μεμαθήκαμεν, ἡ λέγουσα, „σοὶ δώσω καὶ τῷ σπέρματί σου πᾶσαν „τὴν γῆν ταύτην." διὸ καὶ κόσμου κληρονομίας εἶναι τὴν ἐπαγγελίαν ὁ Ἀπόστολος λέγει· γῆς οὖσαν ἐπαγγελίαν. ἐν δὲ τῇ πρὸς Κορινθίους, εἰς ἡμᾶς τοὺς τοῦ Ἀβραὰμ κατὰ πνεῦμα διαδόχους ἀναφέρων πάντα ἡμῶν φησιν „εἴτε κόσμος εἴτε ἐνεστῶτα εἴτε μέλλοντα."* So wären also die vom Ap. berücksichtigten Aussprüche 1 Mos. 12, 3. 13, 15. 15, 7. 18. 17, 8. — und zwar nach einer anagogischen Deutung des *τὴν γῆν* an diesen Stellen. Nach Einigen soll nun diese Anagogie auf die Fülle

der dem Christen in seiner κληρονομία zu Theil werdenden geistigen Güter (Glass., de Brais), nach Andern auf das in dem irdischen Kanaan vorgebildete himmlische Vaterland gehn (Pisc., Bald., Crell, Limb., Calov). Diese weniger strengen Auffassungen finden eine Unterstützung in dem Begriffe der κληρονομία, wie ihn P. Gal. 3, 18. 29. faßt. Danach liegt dieselbe in der dem Abraham ertheilten εὐλογία, und diese selbst nach V. 14. im Geschenk des πνεῦμα, so daß κληρονομία das messianische Heil überhaupt, die δόξα, bezeichnet, wie auch Röm. 8, 17. Immer aber ist doch κόσμος ein bestimmterer Begriff als κληρονομία. Mit größerer Sicherheit wird also die Auslegung bei der eigentlichen Bedeutung von κόσμος stehen bleiben, in dem ideellen Sinne gefaßt wie γῆ Matth. 5, 5., so daß als Gegenstand der Verheißung der Besitz nicht gerade des Universums, sondern der verklärten Erde vgl. κόσμος Joh. 13, 1. 1 Kor. 5, 10., anzusehen. Als Unterlage für diese Fassung dient zunächst dies, daß eine solche anagogische Auffassung des אֶרֶץ in der dem Abraham ertheilten Verheißung in mehrfacher Wendung — auch so, daß das Paradies darunter verstanden wurde — auch bei den jüdischen Schriftstellern vorkommt (Wetst. z. d. St., Röth ep. ad Hebr. S. 60.): ähnliche midraschistische Auslegungen auch sonst bei P., s. das A. T. im N. T. 4. A. S. 37. Das Hauptgewicht aber fällt auf die in Christi Worten vorliegende ideelle Deutung der Psalmworte Ps. 37, 11. 29. צַדִּיקִים יִירְשׁוּ אָרֶץ. Eben dort ist der Gegensatz, daß die Gottlosen ausgerottet und von ihrem Platze vertilgt werden V. 9. 10. 22. vgl. Ps. 1, 5. Spr. 2, 21. 22. Jes. 60, 21. Dieselbige Hoffnung eines verklärten Gottesreichs im heiligen Lande nach Ausscheidung der Gottentfremdeten sprechen die Propheten aus, Jes. 62, 12. 60, 21. Zach. 14, 21. Wie nahe lag es also auch dem Ap., diese Wahrheit als die ideelle Erfüllung der dem Patriarchen gegebenen Verheißung anzusehen und als allgemeinen Lehrsatz auszusprechen. Neuerdings ist von Mey. auch Gal. 3, 16. (2. A.) bei dem Ap. eine Beziehung auf diejenigen Stellen angenommen worden, wo dem Abraham das Land d. i. der κόσμος verheißen wird, allein V. 8. läßt dies dort nicht wohl zu. — Ἀλλὰ διὰ δικ. π. Hier wird nun

von den Auslegern das Bedenken erhoben, daß doch die Verheißung der $\gamma\tilde{\eta}$ dem Abraham schon vor Ertheilung der Glaubensgerechtigkeit gegeben wurde, welches Bedenken von d. W. u. a. so gelöst wird: „die Schwierigkeit, daß die Verheißung schon vor 1 Mos. 15. gegeben wurde, fühlte der Ap. wahrscheinlich nicht; er hätte sie aber dadurch heben können, daß er 1 Mos. 15, 6. nur als einen Beleg des Glaubens, den Abraham schon vorher hatte, geltend machte." Richtiger aber wird anzunehmen seyn, daß eine Schwierigkeit für den Ap. nicht stattfand, insofern eben in jenem Kap. erst nach jener Glaubensgerechtigkeit die Verheißung bundeskräftig gemacht wurde, vgl. daselbst V. 18.

V. 14. 15. Ein dogmatischer Beweis, daß die Verheißung durch den Glauben bedingt seyn mußte. Der Grund, warum, wenn es anders wäre, die Verheißung nichtig würde? Weil das Gesetz vermöge der sündlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur (7, 14.) nur (was Luther zur Verstärkung der Emphasis einschiebt) Zorn würkt. Inwiefern? Weil, antwortet der Ap. — und zwar im Hinblick auf die vorgesetzliche Zeit in negativer Form — erst mit dem Gesetze die Sünde den Charakter einer Uebertretung des göttlichen Willens erhalten. Ob V. 15. mit Lachm. oder Fr. οὗ δὲ oder οὗ γάρ gelesen wird, ist — wie auch sonst die Lesart zwischen beiden Conjunktionen schwankt — für den Sinn gleichgültig. „Δέ schließt einen neuen Satz an, den man noch hinzunehmen soll, mit γάρ tritt ein Satz, als Erläuterung das Vorige begründend auf." Win. S. 530. Hier tritt nun das wichtige Bedenken ein: sollte ohne positives Gesetz wie das mosaische auch keine Sünde stattfinden? Hierauf wurde zunächst durch die Unterscheidung von παράβασις (aktive Wortform) und ἁμαρτία geantwortet. Aug.: sine lege potest esse quis iniquus sed non praevaricator, welcher Unterschied seitdem mit Recht insgemein festgehalten worden. Wo es nicht geschah, entstanden solche παρερμηνεῖαι wie bei Luth. (zu Gal. 3, 19.), welcher aus 7, 5. 5, 20. den Gedanken hereinzieht, daß ohne Gesetz die Sündenlust schlummere. Daß der Ap. den Unterschied würklich gemacht habe, zeigt 5, 13. 14., vgl. 1 Tim. 2, 14. Gal. 3, 19. u. a. Weiter aber entsteht die Frage: unterscheiden

wir nun Sünde und Uebertretung, wie verhält es sich bei der Sünde mit der Schuld und damit mit der ὀργὴ θεοῦ? Wir lesen K. 5, 13. das Axiom: ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου. Dem Anschein nach ist dieser Ausspruch absolut, so daß die Schuld an der ἁμαρτία in keiner Weise, sondern nur an der παράβασις haftete. Aber die Auslegung jenes Ausspruchs wird zeigen, daß er nur relativ von einem minus der Schuld verstanden werden könne, die ἁμαρτία verschärfe. Wie das Scholion zu K. 5, 13. bei Matthäi angiebt: *ὥστε οὐ κατὰ τὸ αὐτὸ μέτρον ἐν κρίσει λογίζεται ἡ ἁμαρτία νόμου μὴ κειμένου ὡς νόμου κειμένου.* Von göttlicher Strafe über die bloße ἁμαρτία zeugt die vormosaische Geschichte in dem Untergange von Sodom, in der Sündfluth, in der Strafe Onans u. a.; daß auch die ἁμαρτία und nicht bloß die παράβασις von der göttlichen ὀργή getroffen werden, spricht P. selbst aus 1, 18. 2, 12. Eph. 2, 3. Es bleibt mithin kein anderer Ausweg als die relative Fassung unseres Ausspruches, welche 5, 13. 14. auch insofern rechtfertigt, als P. dort bestimmt nicht die ἁμαρτία, sondern nur die παράβασις unter das göttliche Todesdekret stellt, s. zu d. St. Daß daher beziehungsweise dieser Ausspruch auch vom Heiden gelte, der ja doch das natürliche Gesetz besitze, erkennt Aug. ausdrücklich an (T. IV. 1005. Sermo 25.). Es liegt ihm dort der Psalmspruch 119, 119. in der lat. Uebersetzung vor, wo es heißt: praevaricantes deputavi omnes peccatores terrae, und er fragt sich, wie derselbe mit dem von ihm gemachten Unterschiede zwischen pecc. und praevaricatio zu vereinigen. Die Ausgleichung liege darin, daß die, welche das mosaische Gesetz nicht besitzen, doch das natürliche übertreten. Daran sich anschließend sagt Thom. Aq.: et tamen omne peccatum potest dici praevaricatio, in quantum legem naturalem transgreditur sec. Ps.: „praevaricantes deputavi omnes peccatores terrae." Gravius tamen est transgredi simul legem naturalem et legem scriptam, quam solam legem naturae. Et ideo lege data crevit praevaricatio et majorem iram promeruit. Diejenigen, welche zu dieser Fassung sich nicht verstanden, suchen gewaltsame Auswege. Von Rothe (Versuch der Auslegung von Röm. 5, 12 ff.) S. 55. wird der Unterschied von positiver und natür-

licher Strafe angewendet, von welcher jene die παράβασις und nur diese die ἁμαρτία treffen soll: nun wird zwar K. 5, 13. 14. παράβασις und ἁμαρτία bestimmt unterschieden und der θάνατος nur als Strafe der παράβασις (nach der Erkl. von Rothe vielmehr der ἁμαρτία) angeführt, aber daß dieses der Ap. im Bewußtseyn jener Strafunterscheidung gethan, läßt sich nicht annehmen — um so weniger da wir jene Erkl. nicht für die richtige halten könnten, wonach dort der θάνατος als natürliche Strafe über die ἁμαρτία verhängt seyn soll. Von Cocc., welcher sich bei der gewöhnlichen Fassung das Bedenken nicht zu beseitigen weiß, daß doch auch ohne mosaisches Gesetz das Naturgesetz die gleiche Vergeltung herbeiführe, wird ein ihm eigenthümlicher Weg eingeschlagen. Ausgehend von seiner auf Jer. 31, 31. Ezech. 20, 25. gegründeten Ansicht, daß die Auferlegung des Ceremonialgesetzes als Ausfluß des göttlichen Zornes anzusehen sei, gelangt er zu folgender contorten Erklärung: „das Gesetz legt etwas auf, das ein Ausfluß des Zornes war, und wo das Gesetz nicht ist, da ist auch keine Uebertretung, sondern Gnade." J. Müller (die Lehre von der Sünde I. S. 103.) greift zu der Auskunft: ὀργή nur subjektiv zu fassen von dem Bewußtseyn des Zornes, eine Erklärung, die sich auffallender Weise auch bei dem orthodoxen Bald. findet: ubi transgressio legis est, ibi necessario sequitur animi consternatio et irae divinae sensus. Noch gewaltsamer versteht Mel. die ὀργή von dem Zorn des Sünders gegen den rächenden Gott.

V. 16. Das zu ergänzende Subjekt kann nicht δικαιοσύνη seyn (Luth.), auch nicht wohl ἐπαγγελία aus V. 13., sondern κληρόνομοί εἰσι aus V. 14., da gerade dort ἐκ πίστεως und ἐκ νόμου im Gegensatz auftreten. Zu ἵνα κατὰ χάριν ergänze ὦσιν, obwohl die Ellipse des Conj. bei den Classikern seltener (Stallbaum zu Plato res publ. I. S. 133.). Εἰς τὸ εἶναι wie oben V. 11. Παντὶ τῷ σπέρματι nämlich allen Gläubigen nach V. 11. Ὅς ἐστι κτλ. mit diesen Worten kehrt der Ap. zu dem Beweis in V. 11. 12. wieder zurück und schließt denselben ab.

V. 17. Die Universalität der geistigen Vaterschaft Abrahams wird noch durch ein Schriftzeugniß bestärkt, 1 Mos. 17, 5.

Daß dasselbe von leiblicher Nachkommenschaft spricht, wird von dem Ap. nicht verkannt, wie V. 18. 19. zeigt, aber in dem geschichtlichen Pragmatismus findet er die Berechtigung zu einer typischen Auslegung, da Abraham würklich der geistige Stammvater verschiedener Völker geworden ist. *Καθὼς — τέθεικά σε* parenthetisch, da es die Construktion unterbricht. In diese Parenthese würde auch *κατέναντι κτλ.* hineingehören, wenn die von Luth. nach dem Text von Erasmus befolgte Lesart, *ἐπίστευσας* (Ambr.: alloquitur gentilem!) von F. G. und einiger Uebersetzungen richtig wäre. Aber die bestätigte Lesart ist *ἐπίστευσε*, so daß *κατέναντι κτλ.* sich an *ὅς ἐστι — ἡμῶν* anschließt. Was die grammatische Fassung anlangt, so findet eine Attraction des Relativ statt, entweder so, daß dasselbe im Dat *ᾧ ἐπίστευσε*, oder so, daß es im Gen. mit Widerholung der Präpos. *κατέναντι* zu ergänzen, welche wegzufallen pflegt, wenn das Rel. sich auf ein von derselben Präpos. regiertes Nomen zurückbezieht. (Matthiä §. 595. Krüger §. 51. 11. 1.). So Luc. 1, 4. *περὶ ὧν κατηχήθης λόγων* statt *περὶ τ. λόγων, περὶ ὧν κατηχήθης*. Die erstere Attraction ist insofern ungewöhnlich, als in der Regel die Attraction bei Verbis statt findet, welche den Accus. regieren. Doch finden sich auch Beispiele bei verb. c. dat. (Krüger §. 51, 10. 3.). Wie das dem *κατέναντι* entsprechende לְעֵינֵי יְיָ לִפְנֵי יְיָ zunächst die Kenntnißnahme Gottes bezeichnet (vgl. Jer. 16, 17.), sodann aber auch an einigen Stellen den daraus resultirenden Willensbeschluß (1 Mos. 16, 13. vgl. Tuch z. d. St. 1 Mos. 17, 18.), so ist von dem einen Theil der Ausleger hier das letztere, von einem anderen das erstere als Sinn angenommen worden, entweder „vor dem Urtheil" oder „vor dem Willen Gottes." Beides hier zu unterscheiden, mißbilligt Mey., und bemerkt dagegen: „Abraham ist vergegenwärtigt, wie er Angesichts des ihm erschienenen Gottes steht als *πατὴρ πάντων ἡμῶν* und in conspectu Dei gläubig geworden ist." Aber liegt nicht bei dieser Fassung immer nur das Moment der göttlichen Anschauung, des göttlichen Wissens zu Grunde? Uns scheint es, daß es dem Zwecke des Ap. am meisten entspreche, wenn an einen Beschluß gedacht wird, wodurch Gott den Patriarchen um seines außerordentlichen Glaubens

willen für den Vater der Gläubigen erklärt. — Nun wird der Gott, an welchen er glaubte, nach denjenigen Prädikaten bezeichnet, welche bei diesem seinem Glauben an eine zahlreiche Nachkommenschaft aus hoch betagten Aeltern vorzüglich in Betracht kamen. Dabei fand gleichsam eine Belebung des Todten, ein ins Daseynrufen des Nichtseienden statt — also die höchsten Erweisungen der Allmacht. Als solche wird die Erweckung der Todten bei Gott hervorgehoben, 1 Sam. 2, 6. Weish. 16, 13. Tob. 13, 2. Bei dem zweiten Prädikat denkt man nach dem Parallelismus nur an die Schöpferthätigkeit Gottes (Luther: „daß sie seien"), und ist dieser Sinn daher fest zu halten, wenn nichts anderes dagegen steht. קָרָא advocare, arcessere, Jes. 41, 4. קֹרֵא הַדֹּרוֹת מֵרֹאשׁ, Jes. 48, 13. Philo de creat. princ. p. 728. Fr.: τὰ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἰς τὸ εἶναι. Das Präs. ist dieser Fassung nicht entgegen, der aor. καλέσαντος wäre die Erinnerung an den historischen Schöpfungsakt, aber das Prädikat soll vielmehr hier wie das vorhergehende ὁ ζωοποιῶν die beständige Eigenschaft Gottes bezeichnen. Nach Mey.'s Behauptung soll nun diese Erklärung an ὡς ὄντα scheitern, welches indeß durch die gemachten Gegenbemerkungen nicht erwiesen wird. Geradezu kann ὡς statt εἰς stehen, denn wiewohl dies bei Personen gewöhnlicher ist, so findet es sich doch auch bei Sachen (Hermann zu Viger. S. 853. Döderlein in den philolog. Beiträgen aus d. Schweiz I. S. 303.). Ὡς ὄντα kann aber auch acc. effectionis seyn, so daß das dem Objekt appositionsweise beigegebene Particip oder Substantiv anzeigt, was es wird (Hermann zu Viger S. 897. Lübker grammat. Studien 1 H. S. 33., Koch Lucian's Charon 1840 im Anhang, van Hengel annotat. ad loca nonnulla N. T. Amsterd. 1824. S. 221.). Vgl. oben zu 1, 21. im Deutschen: „er rief den Todten lebendig" für „in's Leben," oder: „er erzog ihn als das beste unter seinen Kindern" soviel als „zu dem besten seiner Kinder," vgl. 1 Kor. 1, 8. 2 Kor. 3, 6. 1 Thess. 5, 23. Jud. 24. Von Mey., Phil. wird die Erklärung vorgezogen: „welcher über das, was nicht existirt (nämlich das σπέρμα, 1 Mos. 15, 6.), sein verfügendes Gebot spricht wie über Existirendes." So verliert man den Parallelismus mit dem ersten Prädikat. Es ist aber auch sprachlich dieser Gebrauch

von קָרָא, καλεῖν zu bezweifeln, da es niemals heißt: „über Jemand verfügen, Jemand Befehl thun," sondern immer nur: advocare, arcessere, vgl. Ges. Thes.

V. 18. 19. Der Ap. bringt das sittlich Große in jenem Glaubensakte zur Anschauung. Er ist ein auf Gottes Wort gegründetes Ja gegenüber dem Nein in der Sphäre der endlichen Ursachen. Wie ein solcher Akt mit Bellarmin als bloßer assensus intellectus sich fassen lasse, ist nicht begreiflich (vgl. über den Begriff des Glaubens ob. S. 54. und Gerhard loci VII. 98.). Ὃς παρ' ἐλπίδα, Luth.: „wo nichts zu hoffen war," Severianus: παρ' ἐλπίδα τῆς οἰκείας φύσεως, ἐλπίδι τῆς τοῦ ἐπαγγειλαμένου δυνάμεως, Mel.: fidei objectum est verbum, quod pugnat cum externa specie, ut Abrahae promittitur semen et posteritas, cui velit D. benedicere, interim conjux est sterilis, ipse est effoetus. Nobis promittit pacem et vitam, interim exercemur omni genere afflictionum, et in morte vita non conspicitur. Ἐπ' ἐλπίδι „auf Hoffnung gestützt" 1 Kor. 9, 10. — Εἰς als Bezeichnung des geglaubten Objekts anzusehen, so daß τὸ γενέσθαι κτλ. substantivirter Infinit. wäre (Theoph., Beza, Reiche, B.-Cr.) giebt einen matteren Sinn als wenn ἐπίστευσε ohne Angabe des Objekts steht, und so das ganze Gewicht auf den Akt des Glaubens selbst fällt. Es mit Seb. Schmidt, Fr. als Folge anzusehen für καὶ οὕτως ἐγένετο, empfiehlt sich ebenso wenig, da V. 19—21. noch die Schilderung des Glaubens fortführt, und das Resultat desselben erst V. 22. angeführt wird. Es ist demnach final zu nehmen wie V. 11. — Μὴ ἀσθενήσας, eine μείωσις (Beza). — Οὐ κατενόησε. Κατανοεῖν „die Aufmerksamkeit auf etwas richten" (Luc. 12, 24. Hebr. 3, 1.) bezeichnet hier eben jenes Reflectiren auf die endlichen Umstände, in denen das Nein lag, welchem die auf das göttliche Wort gestützte ἐλπίς entgegentrat. Luth. zu 1 Mos. 15, 1.: „denn wo Gott seine Hand abzeucht, spintisirt ihm das Fleisch gar auf eine wunderliche Dialektica uud Rhetorica und denkt der Sache gar seltsam nach." Die Auslassung des οὐ in wichtigen Zeugen, wie A C, dem Syrer u. a., ist durch den Hinblick auf 1 Mos. 17, 17. veranlaßt, wo Abraham allerdings auf die endlichen Ursachen re-

flektirt, so daß man als Sinn annehmen zu müssen glaubte: „ohne im Glauben schwach zu werden reflektirte er;" aber vielmehr hatte der Ap. die Erzählung 1 Mos. 15, 5. vor Augen, in welcher Abraham sofort, ohne zu reflektiren, die Verheißung annimmt. — *Τὸ σῶμα νενεκρωμένον*, vgl. Hebr. 11, 12. *Ἑκατονταέτης* Abraham war damals 99 Jahr alt, 1 Mos. 17, 1. 24. Daher das unbestimmte *που*. *Νέκρωσις* im passiven Sinne von *νενεκρῶσθαι* (vgl. 2 Kor. 4, 10), Sarah war damals 90 Jahr alt, 1 Mos. 17, 17.

V. 20. Was das syntaktische Verhältniß betrifft, so wird von den meisten *δέ* als Einführung des Gegensatzes angesehen, welcher erst negativ durch *οὐ διεκρίθη*, dann positiv durch *ἀλλ' ἐδυναμώθη* ausgedrückt sei. Dagegen soll nach Mey. *δέ* nur erläuternd seyn, aber der Satz mit *ἀλλὰ* bildet doch nicht den Gegensatz zu *οὐ κατενόησε* — *ἀπιστίᾳ*, sondern lediglich zu *οὐ διεκρίθη τῇ πίστει*, so daß doch die gangbare Fassung vorgezogen werden muß. — *Εἰς τὴν ἐπαγγελίαν* im Gegensatz zu den endlichen Gründen der Reflexion nachdrucksvoll vorangestellt: „vielmehr wurde ihm die göttliche Verheißung nicht einen Augenblick ungewiß." Chrys.: *οὐδὲ γὰρ ἀπόδειξιν ἔδωκεν, οὔτε σημεῖον ἐποίησεν ὁ θεός, ἀλλὰ ῥήματα ἦν ψιλὰ μόνον, ἐπαγγελλόμενα ἅπερ οὐχ ὑπισχνεῖτο ἡ φύσις.* Den Artikel in *τῇ ἀπιστίᾳ* faßt Rück., Phil., als ob damit der dem Menschen generisch eigenthümliche Unglaube bezeichnet wäre, Mey. possessiv: „der Unglaube, den er dann gehabt haben würde", Rück.: „der Unglaube, den er hatte." Aber bei abstrakten Substantiven kann ja der Artikel ebenso wohl stehen als fehlen (Krüger §. 50. 3.). Die Dative sind Dat. der Beziehung, der Rücksicht, vgl. 2 Kor. 1, 24: *τῇ πίστει ἑστήκατε.* — Der pass. aor. *ἐνεδυναμώθη* vermuthlich dem *διεκρίθη* gegenüber assonirend; nach dem medialen Gebrauche des aor. pass. könnte die reflexive Bed. statt finden: „sich stärken" (Grot.), doch wird besser dem *οὐ διεκρίθη* entsprechend die dem aor. pass. ebenfalls eignende Intransitivbedeutung angenommen „erstarken" (Kühner §. 402. 2.). — Das Part. des aor. *δούς* resp. *πληροφορηθείς* bezeichnet das dem verb. fin. des aor. *ἐνεδυναμώθη* Gleichzeitige. *Διδόναι δόξαν Θεῷ* שׂוּם כָּבוֹד לַיָי. Ehre ist Anerken-

nung: die Gott gebührende Anerkennung wird ihm nun zu Theil, wenn ihm gläubig ein seinen Eigenschaften gemäßes Handeln zugestanden wird — seiner Allmacht Jos. 7, 19. Joh. 9, 24., seiner Güte Luc. 17, 18. So ist also der Unglaube ein Ehrenraub an Gott. Außer im Zustande der Prüfung kommt dieser nicht leicht vor, wohl aber in demselben, daher Calvin: extra certamen quidem nemo Deum omnia posse negat; verum simulac objicitur aliquid, quod cursum promissionum Dei impediat, Dei virtutem e suo gradu dejicimus.

V. 21. Wird *καί*, gegen welches nach Tischend. nicht Cod. D, vielleicht auch nicht E, sondern nur F G Vulg. spricht, dennoch mit Tischend. ausgestoßen, so ist *δοὺς δόξαν Θεῷ* als nähere Bestimmung an *ἐνεδυναμώθη* anzuschließen und *πληροφορηθείς κτλ.* ist begründende Analyse des vorhergegangenen Gedankens. Zu dem Medium *ἐπήγγελται* ist aus dem Context Gott als Subj. zu ergänzen.

V. 22. Der Ap. leitet zu dem Hauptgedanken des Anfangs des Kap. wieder zurück. *Καί* „eben" (Winer S. 416.), welches außer F. G. hier auch B D und der Syrer auslassen, erscheint zur verstärkenden Rückbeziehung nicht wohl entbehrlich, vgl. *διὸ καί* 1, 24. 15, 22.; das Subj. zu *ἐλογίσθη* ist die eben geschilderte *πίστις*.

4) Ausdrücklich hat Gott dies aufzeichnen lassen, damit die christlich-Gläubigen sich daran halten können. V. 23—25.

V. 23. 24. Von dem Gesichtspunkte aus, daß nichts in der Schrift ohne göttliche Absicht niedergeschrieben (Röm. 15, 4. 1 Kor. 10, 11. Gal. 3, 8.), beweist der Ap. aus jenem Spruche nicht nur das Recht der Anwendung auf die gläubigen Christen, sondern daß sogar schon in jenem Spruche von ihrer Rechtfertigung geschrieben worden. Chrys.: *καὶ οὐκ εἶπεν· εἰ δὲ ἐκείνῳ ἐλογίσθη, εἰκὸς ὅτι καὶ ἡμῖν, ἵνα μὴ ποιήσῃ αὐτὸ συλλογισμόν. Ἐξ αὐθεντίας δὲ τῶν θείων φθέγγεται νόμων, καὶ τῆς γραφῆς ἀπόφασιν αὐτὸ ὅλον ποιεῖ.* Der aor. *ἐγράφη*, nicht *γέγραπται*, blickt auf die göttliche Absicht beim Moment des Aufzeichnens zurück. — *Δι' αὐτόν* wie das beigefügte *μόνον* zeigt, nicht mit Orig.: ut ipse legeret, auch nicht mit Beng.: multo ante defunctum,

sondern: non in ipsius gloriam (vgl. Beza). *Μέλλειν* „bestimmt seyn, sollen" nicht mit Beziehung auf die dereinstige Frucht der Rechtfertigung, wie Fr. sagt: cum judex insontes declaratos *τῆς δικαιοσύνης* fructum percipere jubebit sempiternum, sondern mit Bezug auf die durch die Geschichte hin gehende Rechtfertigung der unter diesen Bedingungen Gläubigen. Das Objekt des christlichen Glaubens ist als ein dem Glauben Abrahams analoges, aber doch davon verschiedenes ausgedrückt. Um der Analogie willen nennt der Ap. nicht die *ἄφεσις* und *δικαίωσις ἐν χάριτι*, sondern — zunächst mit Rücksicht auf V. 17. — die Auferweckung Christi als den höchsten Beweis göttlicher Allmacht, läßt jedoch das eigentlich christliche Glaubensmoment so folgen, daß er dasselbe zu dieser Auferstehung in Beziehung setzt. In diesem letzteren Interesse trennt er daher auch die negative *ἄφεσις* von der positiven *δικαίωσις* und schreibt diese der Auferstehung zu. Es wird diese Trennung wie die in Kap. 10, 10. in der Regel als rhetorischer *μερισμός* des der Sache nach Untheilbaren bezeichnet. In der Anschauung des Ap. steht indessen allerdings die *δικαίωσις* in einer näheren Beziehung zur Auferstehung Christi als zu seinem Tode, wie die Steigerung Röm. 8, 34. und das *πολλῷ μᾶλλον* 5, 10. zeigt, vgl. 2 Kor. 13, 4. Am entschiedensten würde sich dies ergeben, wenn nach katholischer Fassung die *δικαίωσις* als die fortdauernd von dem verherrlichten Christus ausgehende renovatio vitae gefaßt werden dürfte (Thom. Aq., Pererius, Bellarmin u. d. a., wogegen s. Gerhard loci T. VII. 299.). Vielmehr aber hat der Ap. ebenso die positive *δικαίωσις* als Complement der negativen Schuldaufhebung betrachtet, wie Christi Auferstehung, durch welche ja erst offenbar wurde, daß sein Tod nicht ein Tod für eigene Sünde war (1 Kor. 15, 17.), als Complement der im Todesleiden bewürkten Versöhnung. Aug. de trin. 13, 15.: non difficile est videre, diabolum victum, quoniam, qui ab illo occisus est, resurrexit. So hat schon die ältere protest. Fassung, mit welcher unter den Neueren auch Lübkert zusammenstimmt („welche Kraft haben wir der Auferstehung Jesu beizulegen?" Stud. u. Krit. 1842. H. 4.) geurtheilt. Balduin: recte igitur scripsit Hieronymus super hunc locum: Christum resurrexisse, ut justittam credentium

confirmaret. Fuit enim resurrectio publicum testimonium triumphi a morte et Diabolo reportati, ideoque nunc quasi complementum est fidei justificantis. In welchem Sinne auch das Wort Pauli zu verstehen 1 Kor. 15, 17. Doch ist in diesen Begriff der *δικαίωσις* auch dasjenige Moment mit aufzunehmen, welches der Ap. 8, 34. als die Fürbitte bezeichnet, vgl. Hebr. 7, 25. 9, 24. und 1 Joh. 2, 1.: *παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα.* Als Zweck der intercessio giebt die luther. Dogmatik an die applicatio acquisitae salutis (Quenst.), die reformirte: patrocinium perpetuum coram patre adversus Satanae criminationes (Heidegger Medulla theol. l. XIX. §. 60.)*) Wie nun hierin begrifflich ausgedrückt nichts Anderes liegt als die — kraft der einmal erworbenen Rechtfertigung — fortdauernde Würksamkeit Christi zur Heilsvollendung derselben, so läßt sich die intercessio in die *δικαίωσις* mit einbegriffen denken, und ist, insofern jene intercessio von dem verklärten Christus ausgeht (1 Petri 1, 21.), enger mit der Auferstehung als mit dem Tode Christi verbunden.

---

*) Alterirt wird die alt- und neutestamentliche Lehre von der intercessio in der Darstellung bei Ebrard „christliche Dogmatik." II. S. 173.



Kapitel V.

Inhalt und Theile.

1) Die segensreiche pathologisch - religiöse Würkung dieses Heilsweges, V. 1—11. 2) Die Größe der Segnungen dieses Heilsweges aus einer Parallele mit den Würkungen des Sündenfalls veranschaulicht, V. 12—19. 3) Das Verhältniß der gesetzlichen Oekonomie zu diesem Heilswege. V. 20. 21.

---

1) Die segensreiche pathologisch-religiöse Würkung dieses Heilsweges, V. 1—11.

V. 1. Der Ap. hatte die Nothwendigkeit des neuen Heilsweges gezeigt, 1, 18—3, 21., dann das Wesen desselben 3, 21—30., darauf die Uebereinstimmung desselben mit dem A. T. 3, 31—4, 26.: nun schildert er hier V. 1—11. die pathologisch-religiösen Segenswürkungen desselben, und Kap. 6. die sittlich-religiösen.

Δικαιωθέντες οὖν an *διὰ τὴν δικαίωσιν* 4, 25. anknüpfend, aber mit Rückblick auf den Abschnitt von 3, 21. an. *Εἰρήνη* nicht das subjektive Gefühl des Friedens der Versöhnung (so Calv., Brenz, Aretius) wie 8, 6. 14, 17. Phil. 4, 7., sondern wie *πρὸς τὸν Θεόν* zeigt, der objektive Friedenszustand (Eph. 2, 14. 15.), im Gegensatz zur *ὀργὴ Θεοῦ*, zur *ἔγκλησις* Gottes (8, 33.). Ueber den Conjunktiv *ἔχωμεν* muß dem Urtheil d. W.'s beigetreten werden: „Die Lesart *ἔχωμεν* ist freilich durch A. C. D. I. 17. all. pm. Vulg. all. Chrys., Aug., (Lachm.) stark bezeugt, aber (obschon Scholz sie aufgenommen, Fr. sie billigt,) verwerflich, nicht nur, weil der Ap.

den ermahnenden Ton nicht festhalten würde (es ist wenigstens nicht wahrscheinlich, daß *καὶ καυχώμεθα κτλ.* Ermahnung seyn soll vgl. V. 10.), sondern vorzüglich, weil die Ermahnung selbst sowohl ihrer Stellung, als ihrem Sinne nach unpassend wäre: der Stellung nach, weil von der *εἰρήνη* als Folge der Rechtfertigung noch gar nicht theoretisch gesprochen ist, dies aber der Ap. nicht unterlassen konnte, wie er es denn auch würklich V. 3 ff., allgemein zugestandener Maßen V. 9 ff. thut; dem Sinne nach, weil fruamur pace (Koppe) sprachwidrig, laßt uns durch Abstehen von der Sünde oder ein ihm wohlgefälliges Leben mit Gott Frieden halten (Orig., Theoph.) gegen den Gedankengang, überhaupt der Friede mit Gott dem Menschen gegeben, nicht Gegenstand von dessen Thätigkeit ist."

Ein Fall, wo noch viel stärkere Autoritäten gegen den Indikativ entscheiden, wo derselbe aber nichts destoweniger um des zwingenden Contextes willen von Mey., Tischend. festgehalten wird, liegt in 1 Kor. 15, 49. vor.

V. 2. Die in V. 1. durch *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* angedeutete Vermittlung Christi wird näher charakterisirt. Es ist eine *προςαγωγὴ εἰς τὴν χάριν. Καὶ* „ja eben" die genauere Correspondenz des anzuführenden durch Christum erlangten Gutes zu dem, was V. 1. ausgesagt worden, hervorhebend (s. zu *καὶ* 4, 22.); doch möchte richtiger seyn jenen parelkystischen Gebrauch des *καὶ* nach dem Relativ anzunehmen, welcher sich namentlich bei Lucas findet, 10, 39. 6, 13. 16. Ap. Gesch. 1, 3. 11. vgl. auch Polyb. I, 40. 14. II, 12. 4. — *Προςαγωγή* im Classischen nach Pape Lex. nur die Hinzuführung im aktiven Sinne, so auch Mey. hier, welcher zu Eph. 2, 18. 3, 12. den passiven Sinn angenommen hatte „der Zutritt, das Recht hinzuzutreten." Was den Sprachgebrauch betrifft, so ist im classischen Bereich überall der aktive Sinn anzuerkennen. Wenn Harleß zu Eph. 2, 18. die gewöhnliche Belegstelle Xenoph. Cyrop. VII. 5. 45. gerade zum Beweise des Gegentheils anführte, so hatte er wohl unbeachtet gelassen, daß, auch wenn man dort „Zutritt" übersetzt, dies doch im aktiven Sinne genommen werden kann. Auch Chrys. zu Eph.

2, 18. will προςαγωγή nicht in gleichem Sinne wie πρόςοδος nehmen, sondern aktiv: οὐκ εἶπεν πρόςοδον ἀλλὰ προςαγωγήν. Ebenso hier Beza, Erasm.: per quam contigit nobis, ut fide perduceremur. Allein eben auch πρόςοδος hat im Classischen beide Bedd., und möchte man auch Eph. 2, 18. die passive Bed. ablehnen können, so doch nicht Eph. 3, 12., wo παῤῥησία synonym mit προςαγωγή gebraucht ist: ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παῤῥησίαν καὶ προςαγωγὴν ἐν πεποιθήσει. Dort erscheint es als solenner Ausdruck für den durch Christum erlangten freien Zutritt zu Gott. Man pflegt zur Erklärung auf den Gebrauch zurückzugehen, daß der Zutritt zu den Königen des Alterthums durch einen προςαγωγεύς vermittelt wurde. Aber warum nicht vielmehr an die priesterliche Analogie denken vom Zutritt zu dem Allerheiligsten, wovon es Hebr. 10, 29. heißt: ἔχοντες τὴν παῤῥησίαν εἰς τὴν εἴςοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ, wovon auch das Verbum προςάγειν 1 Petri 3, 18.: Χριστὸς ἔπαθεν, ἵνα ἡμᾶς προςαγάγῃ τῷ Θεῷ. Meint nun P. an unserer St. den freien Zutritt — sei es, daß man das Wort absolut nehme oder daß man es mit εἰς τὴν χάριν verbinde — als Bezeichnung des Vorrechts der begnadigten Sünder, „sich, nachdem er zum erstenmal zu Gott geführt, das Herz nehmen darf, allezeit und unter allen Umständen sich dem Gnadenthron zu nahen" (Spener), wie Hebr. 10, 22. spricht, so ist neben dem V. 1. erwähnten Gute noch ein zweites erwähnt, und καί durch „auch" (Beza) zu übersetzen. — Wo indeß die Möglichkeit einer passenden Anknüpfung des προςαγωγή an πρός oder εἰς gegeben ist, wird man diese Verbindung voraus zu setzen geneigt seyn — so also hier mit εἰς τὴν χάριν. Dann wird aber auch προςαγωγή den aktiven Sinn erhalten, der Satz nicht einen neuen Gedanken einführen, sondern vielmehr zur Charakterisirung des διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ dienen. Wenn sich bei ἐσχήκαμεν Fr., Mey. der Uebersetzung durch nacti sumus widersetzen und auf dem habuimus bestehen, so kann dies nur als pedantische Prüderie angesehen werden, vgl. zu 1, 13. und das von Rück. angeführte Beispiel aus Plato, dann Apol. S. 20. D., wo auch Wolf, Ast, Schleierm. adeptus sum übersetzen. — Τῇ πίστει, wofür Cod. A, ein Cod. bei Matthäi, Theoph. ἐν

τῇ πίστει lesen, dürfte wohl als Glossem anzusehen seyn (Lachm., Tischend.). Ist es indeß auch ächt, so wäre doch nicht passend, die Verbindung von *προςαγωγή* mit *εἰς τὴν χάριν* gegen die von Oekum., Luth., Reiche angenommene von *πίστει* mit *εἰς τὴν χάριν* aufzugeben, da der Ap. kaum den Gnadenstand, in dem sie sich befinden, und in welchem sie die *εἰρήνη* genießen, als einen Gegenstand des Glaubens bezeichnet haben würde. Von den Gnadenstande aber müßte *χάρις* erklärt werden: quod non de adductione ad gratiam intelligendum, quasi dicat: adducti sumus ad gratiam morte Christi, sed quatenus ea nobis applicata est propter Christum in justificatione (Calov). *Ἑστήκαμεν* bezeichnet gewöhnlich das Feststehen in einem Zustande (1 Kor. 15, 1. 2 Kor. 1, 24. 1 Petri 5, 12. Doch dürfte man dann nicht die subjektive Thätigkeit dabei hervorheben, (Beausobre: demeurer ferme signifie combattre courageusement); sondern den durch die Gnade verliehenen festen Besitz, Calv.: quo significat, perseverantiam non virtute industriave nostra sed in Christo fundatam esse; Chrys.: *τοιαύτη γὰρ ἡ τ. θεοῦ χάρις· οὐκ ἔχει τέλος, οὐκ οἶδε πέρας.* — Nur unvollständig hätte der Ap. die erlangten Prärogativen der Versöhnung aufgezählt, hätte er die Andeutung darauf übergangen, daß deren volle Verwürklichung ein Gegenstand der *ἐλπίς* in der Zukunft sei. Chrys.: *τῷ μὲν γὰρ εἰπεῖν τὴν χάριν, τὰ παρόντα ἐδήλωσεν, ἅπερ ἐλάβομεν· τῷ δὲ εἰπεῖν „καὶ καυχώμεθα κτλ." τὰ μέλλοντα ἐξεκάλυψεν ἅπαντα.* Ganz entsprechend lautet 1 Joh. 3, 2.: *νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν, καὶ οὔπω ἐφανερώθη, τί ἐσόμεθα.* Das beste Theil eines Christen liegt also in der Zukunft, kann jedoch nichts destoweniger selbst zu einer triumphirenden Freude (s. zu *καύχησις* 3, 27.) stimmen, da es im Glauben gegenwärtig ist, wie abermals Chrys. sagt: *καυχᾶταί τις ἐπὶ τοῖς ἤδη παρασχεθεῖσιν· ἐπεὶ οὖν καὶ ἡ τῶν μελλόντων ἐλπὶς οὕτω βεβαία καὶ σαφὴς ὡς ἡ τῶν δεδομένων, καὶ ἐπ' ἐκείνοις φησὶν ὁμοίως καυχώμεθα.* Womit denn vom Ap. den Christen eine Glaubenszuversicht zugemuthet wird, mit welcher allerdings jener Satz des Trident. sess. 6. c. 9. wenig stimmt: quilibet, dum se ipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum

nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. — *Καυχᾶσθαι* mit *ἐπί, ἐν, περί, ὑπέρ* und dem bloßen Acc. construirt. *Δόξα Θεοῦ*: der Gen. nicht mit Orig. gen. obj., die Hoffnung diese Glorie zu schauen, welches bestimmter ausgedrückt seyn müßte, noch weniger mit Chrys. die Hoffnung, daß Gott sich an uns verherrlichen werde, auch nicht mit Luth., Grot., Calixt, Reiche als gen. auctoris, „die von Gott zu verleihende", sondern der Gen. des Besitzes, die Theilnahme an der von Gott selbst besessenen Herrlichkeit, vgl. 1 Theff. 2, 12.: *τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν*. Das *θεωρεῖν τὴν δόξαν τ. Χριστοῦ* Joh. 17, 24. ist das Theilnehmen an der *δόξα θεοῦ*, das *συγκληρονομεῖν*, das *συμβασιλεύειν* und *συνδοξασθῆναι τῷ Χριστῷ* Röm. 8, 17. 2 Tim. 2, 11. Cocc.: haec est gloriatio fidelium, quod persuasum habent, fore, ut Deus gloriosus et admirabilis in ipsis fiat illuminando, sanctificando, laetificando, glorificando in ipsis 2 Theff. 1, 10.

V. 3. Dieser siegesgewissen Hoffnung des Christen scheint aber die Gegenwart zu spotten, wie denn jene ersten Christen von den Heiden den Spott über den Contrast ihrer traurigen Gegenwart mit ihrer überschwänglichen Hoffnung zu tragen hatten (Minuc. Felix Octav. c. 12., Arnob. adv. gentes l. 2. c. 34.). Mel.: multi deriserunt Christianos praedicantes liberationem a peccato et a morte quum nullum genus hominum sit calamitosius, immo et sanctorum conscientiae, quum agnoscunt suam infirmitatem, dolent et luctantur cum dubitatione disputantes, an Deo placeant, quum adeo sint infirmi. Nec est levis tentatio, quia, quum fides ex verbo debeat pendere et statuere, quod Deus certo propitius sit propter Christum, nostra infirmitas hoc oculis et sensibus comprehendere conatur. Aber der hohe Sinn des Ap. weist darauf hin, wie jene *δόξα* nicht ein von Außen Zufallendes, sondern eine sittliche, in dieser *θλίψις* wurzelnde Verklärung, daher diese selbst als Mittel der Vollendung, Gegenstand des Triumphes. Denn nicht local darf *ἐν* gefaßt werden (Köllner, Baumg.-Cruf.), da sonst der Gegensatz mit *καυχᾶσθαι ἐπ᾽ ἐλπίδι τῆς δόξης*, die Schärfe verlieren würde, sondern

nur als Bezeichnung des Gegenstandes der *καύχησις*. Treffend erinnert Calixt an das: *ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, δυνατός εἰμι* (2 Kor. 12, 10.). Es ist Grundanschauung des N. T., daß das Leiden selbst von Gott verordnetes Gnadenmittel und Bedingung der Vollendung (8, 17, 28. 2 Tim. 2, 11. Jak. 1, 3. 12.). Es beruht hierauf der Begriff *τελείωσις* im Briefe an die Hebräer, welcher Begriff zunächst die innere Verherrlichung, sodann die Erscheinung derselben in der *δόξα* zugleich umfaßt, wie nach derselben Anschauung bei Joh. 17, 10. 22. 1 Joh. 3, 2. die *δόξα* der Kinder Gottes als principiell in ihnen schon vorhanden, dereinst in die Erscheinung treten soll. Chrys.: *ἐννόησον τοίνυν ἡλίκα τὰ μέλλοντα, ὅταν καὶ ἐπὶ τοῖς δοκοῦσιν εἶναι λυπηροῖς μέγα φρονῶμεν· τοσαύτη ἡ τοῦ Θεοῦ δωρεὰ, καὶ οὕτως οὐδὲν αὐτῆς ἀηδές· ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἔξωθεν πραγμάτων οἱ μὲν ἀγῶνες πόνον ἔχουσι καὶ ὀδύνην καὶ ταλαιπωρίαν, οἱ δὲ στέφανοι καὶ τὰ ἔπαθλα τὴν ἡδονὴν κομίζουσιν· ἐνταῦθα δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ τῶν ἐπάθλων τὰ παλαίσματα οὐχ ἧττον ἡμῖν ἡδίω.* — Wie nun im Sturm sich die Festigkeit der Wurzel bewährt, so kann nur durch den Gegendruck gegen den Sturm der *θλίψις* der Glaube Festigkeit gewinnen, welcher causale Zusammenhang weniger deutlich wird, wenn Luth. nach dem patientia der It. und Vulg. *ὑπομονή* durch „Geduld" übersetzt, da es vielmehr das *μένειν ὑπὸ τῶν θλίψεων*, also die Festigkeit, Standhaftigkeit (Tertull. sufferentia) ist, vgl. *οἱ διαμεμενηκότες μετ᾽ ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς*, Luc. 22, 28. Dieselbe Frucht der *πειρασμοί* Jak. 1, 3.

V. 4. Aus der durch den Widerstand gegen die Versuchungen zum Unglauben gewonnenen Festigkeit geht die Bewährtheit hervor. Dem Zusammenhange entgegen wäre hier sowohl die Bed. Prüfung (Grot. 2 Kor. 8, 2.), als die entsprechende „Erfahrung" (Luth., Calv., Spen.*). Obwohl die metonymische Bed. „der bewährte Zustand" nur im N. T. vorkommt, (2 Kor. 2, 9. 9, 13.), während die im Thes. Steph.

---

*) Spener: „Wo man in der That erfahren, wie Gott gegen uns gesinnt und in unserer Schwachheit stark sei, so hat man stärkere Hoffnung."

ed. Paris. aus Dioskor., Syncellus, Epiphan. angeführten Stellen nur die Bed. „Gewähr — Beweis" darbieten, so muß doch jene im N. T. gesicherte Bed. hier festgehalten werden. Wo nun der Glaube fest geworden, hat auch die Hoffnung eine festere Unterlage, da sie nichts anderes ist als der auf die Heilsvollendung gerichtete Glaube: ita in orbem redit oratio sagt Beng.

V. 5. Ἡ ἐλπὶς „diese Hoffnung," von der nämlich so eben gesprochen worden (Fr.); Chrys.: οὐ μόνον ἀναιρετικαὶ τῆς τοιαύτης ἐλπίδος αἱ θλίψεις, ἀλλὰ καὶ κατασκευαστικαί. Oek.: ἡ γὰρ ἐλπὶς ἡ βεβαία καὶ διὰ δοκιμῆς ἀχθεῖσα καὶ ὑπομονῆς καὶ θλίψεως οὐδέποτε καταισχύνει. Aber da die Spitze der Klimax die Verstärkung der ἐλπίς war, von der er ausgegangen, so scheint vielmehr — im Gegensatze zu jener auf menschliche Versprechungen gegründeten Hoffnung, von der das: „Hoffen und Harren macht manchen zum Narren" gilt — der Christen-Hoffnung überhaupt die Untrüglichkeit zugeschrieben zu werden, und zwar vermöge der objektiv bewährten Liebe Gottes (V. 8.), von welcher er auch dem Gläubigen eine feste subjektive Gewißheit gegeben. Spen.: „Durch diese in unsre Herzen ausgegossene Liebe Gottes erkennen wir, es sei die Trübsal nicht ein Zeugniß des Zornes Gottes, sondern seines väterlichen Wohlwollens gegen uns, was uns ohne solches Zeugniß zu glauben und damit dem natürlichen Gefühl unseres Fleisches zu widersprechen nicht möglich wäre." — Unter ἀγάπη Θεοῦ die Liebe des Menschen zu Gott zu verstehen (Theod., Aug., Calmet, Glöckler), verbietet sowohl der Gedanke an sich als die Exposition von V. 6. an. Eben so auch mit Thom. Aqu., Calixt beide Beziehungen mit einander zu verbinden, Gottes Liebe zu uns und unsere zu Gott, insofern diese durch jene gewürkt sei. Calixt: ideo spes irrita non est, quod proficiscatur a caritate Dei, quam Spir. s. in nobis efficiat, vel operante in nobis Spir. s. diligimus Deum tanquam patrem et propterea speramus ab eo auxilium. — Subjektiv geworden ist dieser objektive Liebesbeweis ebenso wie die Kindschaft Gottes (8, 16.) durch den heiligen Geist. So bezeichnet das N. T. die von dem Vater durch den Sohn ausgehende Kraftwürkung in den

Gläubigen, durch welche diese in die Gemeinschaft des Lebens Gottes aufgenommen werden. Durch den heiligen Geist wird das Wort Gottes im menschlichen Geiste überhaupt lebendig, mithin auch das Gnadenwort von der göttlichen Liebe. *Ἐν ταῖς καρδίαις* braucht nicht nothwendig durch Attraktion für *εἰς* erklärt zu werden. In *ἐκχέω* liegt das Moment von *πλουσίως*, welches auch Tit. 3, 6. noch hinzugefügt wird, vgl. Apg. 10, 45. *Τοῦ δοθέντος ἡμῖν* erinnert an die ein für alle Mal geschehene und bei den Christen vorauszusetzende Geistesmittheilung (8, 15.).

V. 6. Nachweisung der Bewährung jener objektiven *ἀγάπη τοῦ Θεοῦ* aus der der geschichtlichen Erlösungsthat zu Grunde liegenden ewigen Liebe Gottes, denn, wie Hugo a. St. Victor spricht: non quia reconciliavit amavit, sed quia amavit reconciliavit (quaest. 131. ad ep. ad R.). Und die glossa ordinaria: ecce, dum oderat secundum peccata, amabat secundum opus ejus; quod et fecit ante mundi constitutionem. *Ἔτι* am Anfange findet sich nur in CD*E, wohl auch in A, welches jetzt nur ein *τι* hat, dagegen hat B *εἴγε*, der Kopte, Erp.: *εἰ γάρ*, FG Iren., It., Vulg.: *εἰς τί γάρ*, Isidor. Pelus., Aug.: statt *ἔτι*, *εἰ γάρ*, Pesch.: *εἰ δέ*. Sowohl diejenigen Zeugnisse, welche am Anfange des Satzes etwas anderes lesen wie BFG, Pesch., It., Vulg., Kopt. u. a., als auch andere, wie ACD*, haben noch ein zweites *ἔτι* nach *ἀσθενῶν*. Während nun Griesb. und Lachm. das doppelte *ἔτι* aufgenommen hatten, haben die neuesten Kritiker sich für *ἔτι* am Anfange mit Ausschluß des zweiten entschieden (Tischend., Reiche comm. crit., Mey., de W.). Und zwar mit großer Wahrscheinlichkeit; die mannichfachen Varianten sind ohne Zweifel durch die ungewöhnliche Stellung des *ἔτι* am Anfange hervorgerufen, und eben diese konnte bewegen, es zu versetzen. Ueberdies konnte beim kirchlichen Gebrauche des Abschnitts als Bibellektion nicht wohl mit dem *ἔτι γάρ* angefangen werden: fing man nun mit dem nachdrucksvollen *Χριστός* an, so ergab sich auch daraus, daß man dem *ἔτι* die ihm gebührende logische Stellung nach *ἀσθενῶν* anwies. Von mehreren Abschreibern wurde dann wie sonst die abweichende Lesart, nämlich die derjenigen Handschriften, welche *ἔτι* am Anfange ge-

ändert, und derjenigen, welche es transponirt hatten, mit einander verbunden. Die Voranstellung des Adv. dient bei dem Ap. an dieser Stelle dem rhetorischen Nachdruck, wie Luc. 15, 20.: ἔτι γὰρ αὐτοῦ μακρὰν ἀπέχοντος*). Diejenigen, welche ἔτι doppelt lesen, scheinen eine Wiederholung aus Negligenz angenommen zu haben (vgl. 7, 21.), so daß der Ap. das logisch mit dem Particip zu verbindende Adv. (s. V. 8.) in der Bed. „schon" vorangeschickt und mit dem Verbum verbunden hätte: „schon als wir noch Sünder waren, starb Christus für uns." — Ἀσθενεῖς: nämlich schwach an göttlichen Kräften, also im Gegensatz zu der eben erwähnten Geistesmittheilung (vgl. z. B. den Gegensatz von ἀσθένεια und δύναμις Θεοῦ 2 Kor. 13, 4.); nach Phil. soll zugleich Rücksicht auf den V. 2. angedeuteten Zustand des Mangels an Zuversicht stattfinden. Sogleich steigert indeß der Ap. durch das ὑπὲρ ἀσεβῶν den Gedanken, indem er den stärkeren Gegensatz einführt, welcher V. 7. ausgeführt wird. — Κατὰ καιρόν wird man dem nächsten Eindrucke nach mit ἀπέθανεν verbinden, und aus der dem Ap. gewöhnlichen weltgeschichtlichen Anschauung der Erlösung erklären (Gal. 4, 4.): „zur rechten d. i. zu der von Gott bestimmten Zeit" (Theoph., Zw., Beza und die meisten Neueren.). Doch erscheint die Betrachtung der Thatsache unter diesem Gesichtspunkte gerade hier, wo der Nachdruck auf ein anderes wichtiges Moment fällt, von dem die Aufmerksamkeit des Lesers nicht abgeleitet werden durfte, nicht recht passend. Daher ist von vielen Aelteren und einigen Neueren κατὰ καιρόν anders erklärt worden. Unter denen, welche es mit ἀπέθανεν verbinden, erklärt Abäl. (auch bei Pel.) — ohne Rücksicht auf den Unterschied von καιρός und χρόνος —: quasi ad horam et in transitu mortis detentus, qui cito resurrexit; vielleicht so auch Orig.: secundum illud tempus, quo passus est. Mey. hält für das einzig Richtige, dem „zur rechten Zeit" nicht die Beziehung auf die Geschichte der Menschheit zu geben, sondern auf die damals lebenden Christen: „denn wir jetzt Lebenden wären sonst in unseren Sünden dahingegan-

---

*) Von der gangbaren Auskunft unbefriedigt will Hofmann τί γὰρ εἰ gelesen wissen (Schriftbeweis II. 1. S. 231.).

gen." Soll aber ἡμεῖς in nachdrucksvoller Beschränkung bloß von dem damaligen Christengeschlechte gelten: müßte dies nicht ausdrücklicher gesagt seyn, müßte nicht wenigstens ὑπὲρ ἡμῶν statt ὑπὲρ ἀσεβῶν stehn? Von Pel., Er., Calv., Luth.*) u. a. wird daher das κατὰ καιρόν an ὄντων κτλ. in der Bed. „zur Zeit, gemäß der Zeit" angeschlossen. Man kann keinesweges hiegegen einwenden, daß eine solche Entschuldigung jener Schwachheit dem Pragmatismus dieser Stelle fern liege: daß der Ap. diese Bestimmung zur Entschuldigung hinzugefügt habe, ist die Meinung nur einiger jener Ausleger (Er.), im Gegentheil kann der Zusatz dazu dienen, die Periode vor Christo als eine des göttlichen Geistes ermangelnde recht herabzusetzen. Hält man nun für unwahrscheinlich, daß der Ap. seinen in diesem Contexte vorgetragenen Hauptgedanken über Christi Tod durch Einschiebung eines Nebenmomentes gleichsam in den Schatten gestellt haben sollte, so wird man eben dieser Verbindung und Erklärung des κατὰ καιρόν den Vorzug geben müssen (so Hofmann Schriftbeweis II. 1. 232.). Je geläufiger indeß dem Ap. die Hervorhebung der welthistorischen Stellung der christlichen Oekonomie ist (vgl. noch Röm. 16, 25. Eph. 1, 10. 1 Tim. 2, 6. Tit. 1, 3.), desto weniger dürfte diesem Bedenken ein entscheidender Charakter zukommen.

V. 7. 8. Schon die Sendung des Sohnes Gottes zu einem hülfsbedürftigen Geschlecht wäre etwas Großes gewesen, aber — gegen ein schuldiges Geschlecht hat er die höchste Liebe bewiesen. Diesen Gedanken, welchen ὑπὲρ ἀσεβῶν aussprach, führt nun V. 7. aus. Während nun von den Neueren Reiche die Worte für „relativ leicht" hält, und Olsh. es für „sonderbar" erklärt, hier Schwierigkeiten zu finden, zeigt die Geschichte der Auslegung eine große Divergenz der Ansichten (Hier.: ep. 121. ad Algas. führt 5 Erklärungen an), vorzüglich dadurch veranlaßt, daß die Behauptung des ersten Satzes der Erfahrung zu widersprechen und eben deshalb der Ap. im zweiten sich selbst zu widerlegen schien. So hat denn nach willkührlicher Correktur die Peschito statt

*) Mit Unrecht nennt Rück. auch Chrys. und Theod., welche das Wort nicht erklären.

ὑπὲρ δικαίου ὑπὲρ ἀδίκων gelesen *); von Semler wurde der V. für unächt erklärt; von Hier., Er. annot., Luther**), Mel., Bugenh., Brenz u. A. δικαίου und ἀγαθοῦ als neutr. erklärt — Brenz: pro iusto i. e. merito propter scelera, quibus mortem iuste sunt meriti, gravatim tamen eam suscipiunt; pro bono i. e. pro re dilecta, patria, conjuge etc.; von Rück., Hofmann — da der fehlende Artikel diese Fassung bei δικαίου schlechterdings unmöglich macht — wird wenigstens τοῦ ἀγαθοῦ als neutr. genommen: „für das, was er sein höchstes Gut nennt," aber wird dies nicht vom subjektiven, egoistischen Interesse verstanden = τὸ συμφέρον, τὸ κέρδος, sondern, wie dazu der ethische Sinn von δικαίου nöthigt, im ethischen Sinne vom objektiv Guten, so wird der Gegensatz vermißt, indem für das Gute in diesem Sinne auch Christus starb; Orig. umgekehrt nimmt δικαίου als neut.: pro justa causa und τοῦ ἀγαθοῦ als masc., indem er unter diesem ἀγαθός den vollkommen Guten, Christum, versteht, und ähnlich J. Müller (Lehre von der Sünde I. 145.) ὁ ἀγαθός als Prädikat Gottes, des absolut Guten, wofür die Analogie des biblischen Sprachgebr. fehlt, man müßte denn Ps. 141, 5. und Jes. 24, 16. unter הַצַּדִּיק Gott verstehen (vgl. Amyrald und Maurer); wie Rück. auch Mey. früher — nur den Satz als Frage fassend: „schwerlich wird ja für einen Gerechten Jemand sterben, denn wer wagt's auch leichtlich für das Gute zu sterben?" Aber τάχα kann an sich und hier auch seiner Stellung nach nur „leichtlich" im Sinne von „vielleicht" heißen. So bleibt nun nur übrig, einen Unterschied in der Bed. δίκαιος und ἀγαθός zu ermitteln, oder aber, wie diejenigen thun, welche dies für unzulässig halten, in der zweiten Satzhälfte eine Zurücknahme der ersten zu statuiren, wie Chrys., Theod., Thom. Aqu., Abäl., Er. paraphr., Beza, Calv., Spen., Fr., Mey., Calv.: rarissimum

*) Sie hat ܙܕܝܩܐ ܡܛܠ hat also nicht ὑπὲρ ἀδίκου gelesen, wie Fr. und de Wette noch im A. 4. angegeben. Danach Arp. Erp. دون الاشرار, wogegen Ar. Polygl. من اجل صديق

**) Erst in der A. von 1530 hat Luth. „um des Rechts willen."

sane inter homines exemplum exstat, ut pro justo mori quis sustineat, quanquam illud nonnunquam accidere possit. Hier.: pendulo gradu sententiam temperat. Daß diese zweite Vershälfte die erste ihres Nachdrucks beraube, wird aber von Mey. nicht zugestanden, sondern entgegnet: „dieselbe bereitet vielmehr, indem sie zugiebt was allerdings hin und wieder wohl vorkomme, den Gegensatz, der folgen soll, vor." Aber trifft nicht diese letztere Auskunft eben das, was jener Ausleger Kunze verwirft (vgl. dessen Aufsatz in den Studien und Kritiken 1850. S. 407.), welcher erklärt: „denn wagt's auch Jemand leichtiglich für den Guten zu sterben, so bethätigt doch aber Gott seine Liebe, u. s. w." — daß nämlich dieser Sinn hätte conditional (*εἰ καί*) ausgedrückt werden müssen? Ueberdies, würde wohl *δίκαιος* mit *ἀγαθός* vertauscht und dieses sogar nachdrucksvoll an die Spitze gestellt seyn, wenn es der Ap. nicht in einer von *δίκαιος* verschiedenen Bed. genommen hätte?

Eine solche ist nun aber auch erweislich. Allerdings umfaßt צְדָקָה im hebr. Sprachgebrauch und justitia und *δικαιοσύνη* im classischen das ganze Gebiet der sittlichen Tugend, hat aber auch zugleich den engeren Sinn, nach welchem es bloß die Pflichtmäßigkeit bezeichnet (s. die Nachweisungen in der erwähnten Abhandlung von Gurlitt über Röm. 3, 25. Stud. und Krit. 1840. S. 937 ff.). Wo nun das Wort in diesem engeren Sinne gebraucht wird, bezeichnet allerdings ihm gegenüber טוֹב, חָסִיד, bonus, *ἀγαθός* eine höhere Stufe; insbesondere drückt es wie unser „mild, gütig" die wohlwollende und wohlthuende Gesinnung aus, mithin was wir „edel" im Unterschiede von „pflichtmäßig" nennen. Einige hiefür angeführte Beispiele lassen sich bezweifeln (vgl. Rück.), aber unbestreitbar sind folgende: Aelian var. histor. l. III. c. 17.: *Ταραντίνοις ἐγένετο ἀγαθὸς Ἀρχύτας*. Pausan. descr. Graec. 8, 36. 5. ed. Bekker erwähnt einen Tempel des Zeus mit dem Beinamen: *ἀγαθοῦ θεοῦ ναός*, weil Zeus vorzugsweise *ἀγαθῶν δοτὴρ τοῖς ἀνθρώποις* sei. Auch auf Inschriften bei Gruter Corpus inscript. Rom. p. 491. I. 486, 3. kommt *ἀγαθός* in dieser Bed. vor. Daher erklärt Phavorinus geradezu: *ἀγαθὸς ὁ τὰ καλὰ χαριζόμενος ἀφθό-*

νως. Für den latein. Sprachgebrauch zeugen folgende Stellen: Cicero de offic. l. III. c. 15.: si vir bonus is est, qui prodest quibus potest, nocet nemini, certe istum virum bonum non facile reperiemus. De nat. Deor. l. II. c. 25.: Jupiter optimus dictus est, id est beneficentissimus. Publ. Syrus sagt: in nullum avarus bonus est, in se pessimus. Die Erde war ihnen die Bona Dea. Der ἀγαθός war also dem Griechen nicht verschieden von dem ἐλευθέριος, welchen Xenophon dem δίκαιος gegenüber stellt, (Sympos. c. 4. §. 42. Agesil. c. 11. §. 8.): χρήμασί γε μὴν οὐ μόνον δικαίως, ἀλλὰ καὶ ἐλευθερίως ἐχρῆτο, τῷ μὲν δικαίῳ ἀρκεῖν ἡγούμενος τὸ ἐᾶν τὰ ἀλλότρια, τῷ δὲ ἐλευθερίῳ καὶ τῶν ἑαυτοῦ προσωφελητέον εἶναι. Im Hebräischen schließt טוֹב die Bed. „gütig, wohlthätig" ein (2 Chron. 30, 18. Sprüch. 22, 9.) vgl. im N. T. ἀγαθός Matth. 20, 15. Daß im A. T. טוֹב oder חָסִיד dem צַדִּיק übergeordnet worden, läßt sich nicht erweisen. Gerade aber im späteren Judaismus scheint חָסִיד vorzugsweise zur Bezeichnung sittlicher Frömmigkeit im Unterschiede von der bloß legalen gebraucht worden zu seyn, wie auch das ihm entsprechende ותיקין im Talmud (vgl. darüber m. Comm. zum Br. an die Hebr. 3. A. S. 123.); noch jetzt ist Milde und Güte eine Haupteigenschaft der speciell mit dem Namen חֲסִידִים belegten jüdischen „Pietisten." Das Bewußtseyn des Unterschiedes zwischen dem Standpunkte der Pflichtmäßigkeit und der hingebenden Liebe spricht der talmudische Traktat Pirke Aboth c. 5. §. 10. in folgendem Ausspruche aus: „es giebt vier Gattungen Menschen. Die Einen sagen: was mein ist, ist mein, und was dein ist, ist dein, זֶה מִדָּה בֵּינוֹנִית, das ist die mittelmäßige Handlungsweise. Andere sagen: was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist mein, זֶה מִדַּת עַם הָאָרֶץ das ist die Handlungsweise der gemeinen Leute. Wer aber sagt: was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist dein, der ist ein חָסִיד, ein Frommer. Und wer dagegen sagt: was dein ist, ist mein, und was mein ist, sei mein, ist ein רָשָׁע, ein Gottloser." So ist denn nun von Este, Ludw. de Dieu, Knatchbull (animadv. in libros N. T. 1659. S. 120.), dann von Cocc., Hammond, Cler., Heum., Koppe, Reiche, Phil. u. a. die Bed. „mildthätig" angenommen

worden, von de Dieu, Cocc.*), Reiche durch Vermittlung des Begriffs der Tüchtigkeit, Nützlichkeit, welcher ebenfalls in ἀγαθός liegt. Und da der Art. die Stelle des pron. poss. vertreten kann (Bernhardy Syntax S. 315., Krüger Sprachlehre §. 50. 2, 3.): „für den Mildthätigen, d. i. dessen Wohlthaten er genossen," so kann der Sinn dem „für seinen Wohlthäter" ὑπὲρ τοῦ εὐεργέτου αὐτοῦ nahe kommen**). Doch möchte sich dabei noch mehr die Annahme des rhetorischen Gebrauchs des Art. empfehlen „für den Menschenfreund" (vgl. die Ausleger zu ὁ διδάσκαλος Joh. 3, 10.). Andere haben den Begriff noch erweitert wie Bengel: ὁ ἀγαθός omnibus pietatis numeris absolutus, eximius, lautus, regalis, beatus v. gr. pater patriae, Olsh.: „der mehr thut, als man fordern darf." Diese Unterscheidungen nennt Mey. spitzfindig, wiewohl sie sich aus dem Sprachgebrauch erweisen lassen. Was er weiter einwendet: „allein V. 8. findet sich keine Beziehung auf den ἀγαθός in dem angenommenen Sinne, und wider den engeren Sinn von δίκαιος spricht das gegensätzliche ἁμαρτωλῶν V. 8., welches für δίκαιος gerade den weiteren Sinn (rechtschaffen) verlangt" — ist ebenso wenig beweisend, denn — bildet ἁμαρτωλῶν nicht auch den Gegensatz zu δίκαιος im engeren Sinne und steht es nicht zugleich auch dem ἀγαθός gegenüber? So geht also der Ap. von dem allgemeinen Erfahrungssatze aus, daß die Aufopferung für einen sittlichen Charakter laut der Geschichte nur Ausnahme ist, wozu Thom. Aqu. Jes. 57, 1.: „der Gerechte wird hingerafft, und Niemand ist, der es zu Herzen nähme" als Parallele anführt. Abermals im Hinblick auf die Geschichte giebt er sodann eine Bestätigung dieses Gedankens durch den Erfahrungssatz, daß nur allenfalls für einen Menschenfreund Einer in den Tod gehe: daß aber wie in Christi Beispiel ein Heiliger für Sünder in den Tod gehe, sei unerhört. — Τολ-

*) Cocc.; iustus notat vel eum, qui innocens est, vel eum, qui et prodesse potest et munificus est. Fit enim, ut aliqui animam suam in manus sumant spe remunerationis. Aber die Erfahrung weist vielmehr auf Beispiele der Dankbarkeit für empfangene Wohlthaten. —

**) Merkwürdig, daß die spanische Uebers. von Scio de S. Miguel, Bischof von Segovia, obwohl sie der Vulg. folgt, übersetzt: por un bienhechor, „für einen Wohlthäter."

μᾶν nicht eigentlich „wagen“, sondern sustinere „es unternehmen, über sich vermögen“ wie 2 Kor. 10, 12., Monk zu Eurip. Alcest. v. 644., Eurip. Med. v. 590. — *Καί* nicht „auch“, wie Mey. hier hat, sondern „abwärts steigernd = „noch“, wie es sonst in Fragen vorkommt, K. 8, 24. 1 Kor. 15, 29. 2 Kor. 2, 2., Hartung Partikellehre I. S. 137. — *Συνίστησι* wie 3, 5.

V. 9. Der Ap. setzt den Beweis von V. 5. fort, daß die christliche *ἐλπίς* nicht zu Schanden werden lasse: Gott hat jenen großen Liebesbeweis gegeben, da sie noch Sünder waren, nun als Gerechtfertigte haben sie eine desto festere Hoffnung einer seligen Ewigkeit. Man braucht nicht zu sagen, daß „die Wendung nur rhetorisch sei, um das Gefühl des Heils zu erhöhen“ (de W.): die Gerechterklärung des Gläubigen beruht ja auf Anticipation seiner sittlichen Vollendung, welche der lebendige Glaube an die Gnade auch schließlich herbeiführt (s. zu 8, 30. — *Ἡ ὀργή* die *ὀργή* des Endgerichts, 2, 8. 1 Thess. 1, 10. *Σωθησόμεθα* mit *ἀπό* constr. praegn.

V. 10. Entfaltung des Gedankens von V. 9. Schon insofern, namentlich im Hinblick auf *δι᾽ ὀργῆς* V. 9. und *ἁμαρτωλῶν* V. 8. muß die Ansicht von Spener, Tittmann, Usteri, Rück., daß *ἐχθροί* subjektiv von der durch die Versöhnung aufzuhebenden Feindschaft des Menschen gegen Gott zu verstehen sei, als beseitigt betrachtet werden, ebenso wie der Versuch von Tittmann, dem *καταλλάσσειν* die Bedeutung einer einseitigen Versöhnung zu vindiciren, vgl. m. Comm. zur Bergpredigt zu 5, 24. Muß nun entsprechend der *ὀργή* auch eine göttliche *ἔχθρα* gedacht werden, so ist *ἐχθροί* passiv zu fassen wie Röm. 11, 28., wo der Gegensatz ist *ἀγαπητοὶ θεοῦ*. Daß übrigens diese göttliche *ἔχθρα* ebensowenig als die *ὀργή* Eph. 2, 3. absolut zu fassen, daß nur an ein väterliches Zürnen zu denken sei, ergiebt der Context selbst, vgl. den oben zu V. 6. angeführten Ausspruch von Hugo a St. Victor: non quia reconciliavit amavit, sed quia amavit reconciliavit. — *Ἐν τῇ ζωῇ* bildet zwar den Gegensatz zu *διὰ τοῦ θανάτου*, wird aber doch am besten übersetzt „bei seinem Leben“ nach der zu 4, 25. entwickelten paulinischen Vorstellung, insofern der verherrlichte Christus Für-

sprecher und thätiger Vermittler des ewigen Heils der Christen — nach der dogmatischen Terminologie also: vermöge des hohenpriesterlichen und königlichen Amtes Christi.

V. 11. *Οὐ μόνον δέ*, eine Steigerung wie V. 3. Die Rettung von der *ὀργή* war nur ein negatives Gut: es wird das positive hinzugefügt, welches schon V. 2. aussprach. Sie werden im Besitz der positiven Heilsgüter voll siegreicher Freude seyn. Zu *οὐ μόνον δέ* kann nur *σωθησόμεθα* ergänzt werden, nicht *καταλλαγέντες σωθησόμεθα*, da *καταλλαγέντες* nur zur Begründung des *σωθησόμεθα* dient. Das Part. *καυχώμενοι* wurde von den älteren Auslegern im Sinne des verb. fin. genommen. Die Zulässigkeit dieses Gebrauchs des Part. bestritt Fr., indem er ihn nur in der Poesie zugestand, und vielmehr erklären wollte: „nicht nur gerettet werden wir werden, sondern selbst als Triumphirende." So auch Mey., Win. 5. A. S. 395. Nun ist richtig, daß bei Dichtern und bei Prosaikern, wo das Part. so gebraucht zu seyn scheint, das dazu gehörige Verbum aus dem Vorhergehenden oder auch Nachfolgenden zu ergänzen oder auch wohl ein Anakoluth anzunehmen ist (Matthiä Gramm. S. 656. Anm. 1. Bremi und Döderlein philol. Beiträge aus der Schweiz I. S. 172.). Aber der Uebergang von diesen Fällen zu dem Gebrauche pro verb. fin. ist ein so unmerklicher, daß auch Philologen wie Krüger denselben nur der „müstergültigen Prosa" absprechen wollen (Griech. Sprachl. §. 56. 3. 5.), und daß er bei den Byzantinern allgemein geworden, führt auch Win. an. In den LXX. hat ihn Fr. in dem Citat Röm. 9, 28. anerkannt (II. 358.), und wenn Mey. 2 Kor. 7, 5. aus *ἡ σὰρξ ἡμῶν οὐδεμίαν ἔσχηκεν ἄνεσιν* in *οὐκ ἤμεθα ἄνεσιν ἔχοντες* umwandeln zu müssen glaubt, um für das folgende *θλιβόμενοι* ein *ἐσμέν* zu gewinnen, so mag er auch hier *σωθησόμεθα* in *σεσωσμένοι ἐσόμεθα* umwandeln. Der Erklärung von Fr., Mey. hat auch de W. sich angeschlossen, der jedoch in Ausg. 4. ausspricht: „allein wenn man zu der alten Erklärung zurückkehrt, gewinnt der Sinn erst die rechte Steigerung: „wir haben nicht nur die Hoffnung dem Zorne Gottes zu entgehen, sondern rühmen uns auch Gottes."" — *Καυχᾶσθαι ἐν θεῷ* näher zu erklären nach V. 2. *Νῦν* wie V. 9. Bullinger: haec non

modo amplificationis gratiae divinae sed etiam clausulae speciem habere videntur.

2) Die Größe der Segnungen jenes Heilsweges durch eine Parallele mit den Würkungen des Sündenfalls veranschaulicht. V. 12—19.

Litteratur zu diesem Abschnitt: S. J. Baumgarten de imputatione peccati adamitici posteris facta 1742. Schott in den Opusc. I. S. 313. Schmid über Röm. 5, 12. in der Tübinger Zeitschrift 1830. H. IV. Rothe neuer Versuch einer Auslegung von Röm. 5, 12—21. 1836. Hofmann Schriftbeweis I. S. 475.

Ueber dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden richtig Beng.: respicit totam tractationem superiorem, ex qua haec infert apostolus, non tam digressionem faciens, quam regressum de peccato et de justitia. Dagegen Hofm.: „Daß diese Parallele den Zweck eines vergleichenden Rückblicks und zusammenfassenden Abschlusses habe (so Phil.), kann nur sagen, wer die Anknüpfung des ganzen Abschnittes durch *διὰ τοῦτο* völlig mißversteht" (!). Die statt dessen vorgeschlagene Auskunft berechtigt wahrlich nicht zu solchem Absprechen. Durch ihre Flachheit ist bemerkenswerth die von dem Pelagianer Julian über den Zusammenhang gemachte Angabe (Aug. c. Julian. II. c. 276.): um den Stolz der Juden niederzuschlagen, gehe Paulus auf die Vergangenheit zurück und zeige, quantum dominationis in hunc mundum iniquitas occupaverit. — *Διὰ τοῦτο* von Mey. (wie früher von Aug. (Opp. X. 761.), Abäl., Pisc.) mit pedantischer Strenge bloß auf V. 11. zurückbezogen: „Darum — weil wir nämlich durch Christum die *καταλλαγή* und die Gewißheit des ewigen Heils empfangen haben." Aber V. 11. zieht uns zu V. 10. hin, zu welchem es ein steigernder Zusatz ist, dieser zu V. 9., von dem er nur die Ausführung ist, und dieser ist wieder nur die Folgerung aus dem Vorhergehenden. Ueberdies muß doch der Ap. eben durch die Vergegenwärtigung des Reichthums der von Christo ausgegangenen Gnadenfülle zu dieser umfassenden Parallele veranlaßt worden seyn, so daß man bei V. 11. nicht stehen bleiben kann,

vielmehr, worauf auch schon Bullinger hindeutet, selbst eine Beziehung auf den gesammten bisher vorgetragenen Lehrgehalt annehmen möchte. — Ὥςπερ: wie schon Orig. bemerkt, so wird der Nachsatz hiezu vermißt. Von Mehreren sind Auskünfte gebraucht worden, der Annahme eines Anakoluths zu entgehen — auch im Interesse des Inspirationsdogmas, in welchem ein schottischer Polemiker, Haldane, gegen mich bemerkt: „Wenn auch, wie Dr. Tholuck meint, Paulus den Nachsatz vergessen konnte, konnte denn der heilige Geist ihn vergessen?" Was jedoch diese Auskünfte betrifft, so eignen wir uns die antithetischen Bemerkungen an, welche de W. ihnen entgegengesetzt hat: „diese Partikel kann das erste Vergleichungsglied und das zweite bezeichnen: jenes ist die Meinung der meisten Ausleger, dieses nehmen Cocc., Elsn., Koppe und wenige Andere an, indem sie das erste Glied aus dem Vorigen ergänzen. Allein im Vorigen sind die Vergleichungspunkte wenigstens nicht deutlich vorhanden; und ergänzt man daraus das erste Glied etwa in den Worten: τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν δι᾽ αὐτοῦ, so weiß man nicht recht, was man mit der Vergleichung anfangen soll. Diejenigen, welche ὥςπερ δι᾽ ἑνὸς κτλ. für das erste Glied halten, stoßen auf noch größere Schwierigkeiten; denn das zweite läßt sich nicht nachweisen. Nicht in V. 18., so daß V. 13—17. eine Parenthese wäre, (Grot., Wetst., Reiche, Flatt); denn ἄρα οὖν ist offenbar Folgerung aus dem zunächst Vorhergehenden, und V. 13—17. hat gar nicht die Natur einer Parenthese; zwar sind V. 13. 14. unterbrechend, aber am Ende von V. 14. ist ein Ruhepunkt, und bei V. 15. beginnt ein Gegensatz. Nicht in den Worten καὶ οὕτως, Inversion statt οὕτως καί (Cler., Wolf), denn dadurch wird διὰ τοῦτο überflüssig gemacht und die Vergleichung mit Christo aufgehoben; oder in den Worten: καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος (Er., Beza), wodurch ebenfalls die Vergleichung zwischen Adam und Christus verloren geht." Die alsdann von de W. selbst gegebene Auskunft ist folgende: „Man irrt, wenn man meint, es müßten zwei Vergleichungsglieder bestimmt gedacht, wo nicht ausgesprochen seyn. Das erste ist verschwiegen, wie wenn wir sagen würden „demnach so wie," und es wird dem Leser überlassen,

aus dem einen Vergleichungsgliede das ganze Vergleichungsverhältniß zu entnehmen, (gerade so ὥςπερ Matth. 25, 14. und καθώς Gal. 3, 6.). Hier denkt P. noch weiter keinen Vergleichungspunkt als den, daß durch Einen Menschen ein veränderter Zustand der ganzen Menschheit herbeigeführt worden: insofern ist Adam das Vorbild Christi." Von Mey. wird dieser ganze Canon sowohl bei den Belegstellen Matth. 25, 14., Gal. 3, 6. als auch bei andern hieher gehörigen, 1 Kor. 1, 31. 2, 9. Röm. 15, 3. nicht anerkannt, sondern zum Theil durch Annahme von Aposiopesen beseitigt. Nun kann man allerdings auch im Deutschen streiten, ob wir bei Anhörung eines Satzes wie Röm. 15, 3. am Anfange ergänzen sollen: „sondern hat gethan, wie geschrieben steht," oder am Schluß: „so hat auch er die Schmach um Gottes Willen auf sich genommen." Ich meine aber, das erstere ist der Fall, und Fr., der bei ὥςπερ Matth. 25, 14. ein ἀνανταπόδοτον statuirt, hat bei dem entsprechenden ὡς Marc. 13, 34. richtiger von Brachylogie gesprochen. Von Seiten der Sprache wäre also nichts einzuwenden. Aber von psychologischer Seite kommt es durchaus unwahrscheinlich vor, daß, wenn dem Ap. am Anfange die Würkung Christi auf die Menschheit nur in so unbestimmter Vorstellung vorgeschwebt hätte, wie die in dem Ausdrucke: „darum so verhält es sich," die von Adam ausgegangene Einwürkung so artikulirt vorgeführt seyn würde. Würde man nicht vielmehr nur die allgemeine Andeutung der Parallele erwarten, etwa wie: διὰ τοῦτο, ὥςπερ ἡ ἁμαρτία τοῦ πρώτου ἀνθρώπου, und darauf die nähere Ausführung? Wir müssen daher mit Schmid behaupten: „vielmehr ist es offenbar wahrscheinlicher, daß eben die in seiner Seele mit Macht hervorgebrochene Entwicklung beider Hauptgedanken ihm eine Fülle von Stoff zugeführt, welche den regelmäßigen Lauf der Construktion unterbrechen, kurz, ein ursprünglich beabsichtigter Nachsatz wäre nach unserem Verse ergänzend beizufügen? Daß aber der Ap., wenn er eine großartige Parallele in Absicht hatte, von der Vollendung derselben abkommen konnte, dafür würde V. 13. 14. einen hinlänglichen Grund abgeben, wenn man dieselben als parenthetische Zwischenbemerkung ansehen dürfte. Muß man sie aber als fortführende Ar-

gumentation ansehen, so ist anzunehmen, daß, als der Ap. auf Seite des ersten Menschen die Parallele bis zu ihrem Hauptmomente ausgeführt hat, so daß nunmehr die Vergleichung hätte folgen können, die bei der Gleichheit doch stattfindende qualitative und quantitative Ungleichheit sich ihm deutlicher vergegenwärtigt, so daß er es für besser hält, die angefangene Struktur fallen zu lassen und die Ausführung der zweiten Hälfte in das ὅς ἐστι κτλ. zusammenzudrängen, um dann erst, nachdem die Parallele durch diesen Gedanken bereichert worden, V. 18. zu derselben wieder zurückzukehren (vgl. Crell, Rück., Fr.). Mit der Annahme einer solchen zufälligen Wendung, beziehungsweise Correktur des Gedankens, soll nach Mey. der Charakter des ganzen Abschnitts in Widerspruch stehn, welcher „gerade ganz vorzüglich das Gepräge der sorgfältigsten und scharfsinnigsten Prämeditation an sich trage" — eine Ansicht, nach welcher Rothe (s. ob. S. 24.) auch das Anakoluth in ὥςπερ als prämeditirt ansieht, und zwar aus einer Absicht, welche schon Orig. dabei dem Ap. zuschreibt, die Apokatastasis zu verhüllen. P. sei sich nämlich bewußt worden, daß es nicht rathsam sei, dem εἰς πάντας auf Adams Seite auf Seiten Christi Gleiches gegenüber zu stellen. Aber wie ließen sich mit scharfer Prämeditation solche stylistische Unklarheiten und Mängel vereinigen, wie sie überall bei P. und auch in diesem Abschnitt vorliegen (V. 16. 18.)? Wenn gerade ihrethalben Bellarmin der Schrift den Vorwurf der obscuritas macht (de interpr. Verbi Dei c. 129.), werden wir nicht in diesem Sinne ihn zugeben müssen? *) Sie sämmtlich für beabsichtigt zu halten und dann subtile Gründe dafür aufzusuchen, hieße doch den Ap. zu einem Schriftsteller machen, der sich lieber ein Loch in die Wand gräbt, wo er zur Thür hinausgehen konnte. — Es fragt sich noch: welches war nun der bei dem ὥςπερ von dem Ap. beabsichtigte Vergleich? Orig. giebt als adimpletio fol-

---

*) In den Anfängen protestantischer Schriftauslegung war jene Auskunft, zur Ehre der Schrift, beabsichtigte Anantapodota anzunehmen nicht selten. Wir fügen dem S. 24. angeführten Worte Bucers noch das von Bullinger z. d. St. bei: invenias in scriptura innumera Anantapodota, non illa quidem incuria aut inscitia scriptorum admissa, sed data opera neque citra laudem.

gendes an: ita et per unum hominem justitia introivit in hunc mundum, et per justitiam vita. Genauer Rothe: *Διὰ τοῦτο ὥςπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθε, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον· οὕτως καὶ διὰ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθε καὶ διὰ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης ἡ ζωὴ καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους* (oder *εἰς τοὺς πολλοὺς*) *ἡ ζωὴ διελεύσεται, ἐφ' ᾧ πάντες δίκαιοι κατασταθήσονται.*

Δι' ἑνὸς ἀνθρώπου. Da der Ap. die alttestamentliche Erzählung 1 M. 3. vor sich hat, so fragt sich, warum nicht auch hier, wie es 1 Tim. 2, 14. geschieht, Eva als die zuerst Verführte angegeben wird? Der Pelagianer schloß daraus, daß also das *εἰςῆλθε* nicht, wie Aug. es wollte, auf die Fortpflanzung durch Zeugung gehen könne, denn zu dieser sei nicht Ein Mensch, sondern zwei erforderlich (Aug. Opp. X. 735.). Von den Aelteren wurde die Frage als Problem behandelt, vgl. Anselm de conc. virg. c. 9. Nach Pel., Ambrosiast. soll würklich Eva gemeint, *ἄνθρωπος* aber gesetzt seyn, um, wie Ambros. meint, an der Frau den Gattungsbegriff Mensch hervorzuheben: in diesem Falle müßte es jedoch *διὰ μιᾶς* heißen. Nach Crell ist die Frau als pars quaedam viri angeführt, welches auch die Meinung bei de W. zu seyn scheint: „weil in Beziehung auf die Welt das Weib hinter dem Manne verschwindet.“ Richtiger, weil der Vergleich mit Christo das Mask. forderte (vgl. 1 Kor. 15, 21.), oder — mit Rücksicht auf die Fortpflanzung, wie Aug., Thom. Aqu.: weil die Fortpflanzung vorzugsweise auf dem aktuellen Faktor der Zeugung beruht. — *Ἡ ἁμαρτία*, entweder von dem pecc. habituale (Erbsünde, Sündenhang) allein, oder von diesem und dem pecc. actuale zugleich, oder nur von letzterem verstanden. Das erstere bei Aug. (pecc. non actionis sed generationis), Thom. Aqu., Abäl. (?), Zw., Calv., Calixt, Calov, Storr, Olsh., Usteri, Rothe. Wofür Aug., Calixt u. a. anführen, daß, wenn von aktueller Sünde die Rede wäre, sich dieselbe durch Nachahmung auf die

anderen hätte verbreiten müssen, wäre aber die Sünde durch Nachahmung in die Welt gekommen, so würde P. vielmehr auf den Satan zurückgegangen seyn, den Vorgänger Adams im Sündigen. Von Rothe aber wird so argumentirt: „Das εἰς τὸν κόσμον εἰςεληλυθέναι wird von beiden prädicirt, von der Sünde ebensowohl als vom Tode; sie müssen also beide in demselben Sinne in die Menschheit hineingekommen seyn. Das in die Menschheit Hineingekommenseyn des Todes aber, welches das Hindurchgedrungenseyn des Todes zu Allen motivirt haben soll, kann nur gedacht werden als das Hineingekommenseyn des Todesprincips, mithin muß auch die in die Menschheit hineingekommene ἁμαρτία als Princip gedacht werden." Dagegen will Phil. — „entsprechend der nicht abstrakt-logisch spaltenden Schriftanschauung" — die Sünde „als Einheit des Hanges und der That" ebenso wie Röm. 3, 20. 4, 8. 1 Kor. 15, 26. zusammenbegriffen wissen, wie auch Aret., Bull., Schmid, J. Müller II. S. 474. In der That kann ja auch jene primitive Thatsünde, durch welche in die noch unschuldige menschliche Natur das Anderswollen als Gott zuerst eintrat, am wenigsten ohne einen Hang nach sich zu ziehen gedacht werden, so wie andrerseits nicht glaublich ist, daß ἁμαρτία den Eintritt des Sündenhanges bezeichne mit Ausschluß der Thatsünde, durch welche er veranlaßt wurde. Dennoch kann gefragt werden, ob der Ap. nach dem Zusammenhange hier an diesen miterzeugten Hang oder nur in abstracto an die That gedacht habe. Von Fr. ist überhaupt geläugnet worden, daß ἁμαρτία bei P. je etwas anderes als die Thatsünde bedeute, aber die Sünde als Hang ist unzweifelhaft gemeint Röm. 7, 8. 9. 17. 23. Dagegen läßt sich mit Limb. und Fr. allerdings für die Bed. „Thatsünde" an dieser Stelle streiten und zwar wäre die Argumentation folgende. Zufolge der Genesis, welche P. vor sich hat, ist doch der Tod würklich nur in Folge einer Thatsünde eingetreten, und ist auf dieselbe Weise (οὕτως) der Tod an alle Einzelnen gekommen, so ist von selbst vorauszusetzen, was dann auch der Verfolg ausdrücklich ausspricht, daß der Tod insofern auf alle übergegangen, als alle Thatsünden begangen haben. Denn wenn Rothe das εἰςεληλυθέναι εἰς τὸν κόσμον erklärt: „Sünde

und Tod sei in die Menschheit [er fügt bei: „in die menschliche Natur"] hineingekommen" (S. 13.), so liegt dies doch nicht in den Worten. Auch findet sich statt ἡ ἁμαρτία in V. 17. 18. ausdrücklicher durch τὸ παράπτωμα eine Thatsünde bezeichnet. Dies die Gründe, mit welchen für die Bed. Thatsünde gestritten werden kann. Allein läßt nicht diese Auffassung die Parallele mit Christo aus dem Auge, welche eben darauf beruht, daß von Adam eine gleich universelle und gewaltige Einwürkung ausgegangen sei? Das der ἁμαρτία auf Seiten Christi Entsprechende ist doch nicht eine vereinzelte gerechte That, sondern ein solches δικαίωμα, in welchem eine δικαίωσις ζωῆς, eine περισσεία τῆς χάριτος liegt. Muß nicht also P. auch die durch den ersten Menschen in die Menschheit eingetretene ἁμαρτία, wenngleich sie zunächst ein παράπτωμα war, als ein lebendiges Prinzip, als eine Macht, gefaßt haben, wie er ihr denn auch V. 21. ein βασιλεύειν ἐν θανάτῳ beilegt? Wie denn parallelerweise der θάνατος als Macht gefaßt und auch ihm ein βασιλεύειν beigelegt wird (V. 14. 17.). So möchte es also am vorzüglichsten seyn, ἁμαρτία als eine in den einzelnen Sünden würkende Macht zu fassen (de W., Baur, Mey.) — wodurch? Dadurch, daß jene erste Sündenthat einen die ganze Gattung determinirenden Einfluß übt, wie auf einen solchen das διὰ τ. παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοὶ V. 19. hinweist. Richtig ist demnach auch, daß eine Trennung der Bed. „Hang" und „aktuelle Sünde" nicht zulässig ist.

Εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε. Abäl.: in hanc partem mundi, scil. terrenam, in qua homines habitant. In einer andern Welt war nach der Ueberzeugung des Ap. das Böse schon vorher vorhanden gewesen. Daß der Ap. bei dem Ausdruck κόσμος an die in dieser Welt lebenden Menschen denkt, zeigt der Gebrauch des Wortes in V. 13., daß er aber nicht: εἰς τοὺς ἀνθρώπους εἰσῆλθε sagt, sondern εἰς τὸν κόσμον, bestätigt, daß er nicht bloß vom ersten Anfangspunkte der Thatsünde spricht, sondern von dem Anfange einer in der irdischen Weltsphäre fortwuchernden Macht, welche nunmehr ein mitwürkender Faktor des Weltlebens geworden. Wenn jedoch Schmid

dieses Fortwuchern schon aus dem Ausdrucke *κόσμος* schließt, insofern *κόσμος* „eine Verknüpfung der Dinge sei, wo, was einmal eingetreten, nicht vereinzelt bleibt," so trifft dies nicht, da *κόσμος* nicht direkt, sondern nur per meton. continentis pro contento die Menschen bezeichnet. Und eben darum wird auch nicht mit Rothe das *εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* von einem Hineintreten der Sünden- und Todesdisposition in die „menschliche Natur", verstanden werden dürfen. Noch weniger wird mit Aug. u. a. bei dem *εἰσελθεῖν* an die Fortpflanzung der Sünde gedacht werden können (Opp. X. 731.), denn, wenn vom Ap. ausdrücklich auf diese Bezug genommen wird, so kann dies nur in dem *διῆλθεν* und *ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον* seyn (Epist., Limb.*). Wir erklären demnach: „Wie durch das Sündigen des Einen Menschen die Sündenmacht in das Weltleben eingetreten ist und durch dieselbe der Tod." Daß von einer Macht das Eintreten prädicirt wird, darin liegt — wobei Limb. verweilt — eine populare Personifikation. Diese Bemerkung Limb.'s hat Fr. zu einem Monstrum ausgebildet, indem er hier und K. 6. und 7. bewußte Prosopopöien annimmt, *ἁμαρτία* und *θάνατος* als „numina" angesehen und mit Majuskeln geschrieben wissen will. Aber wäre jeder übertragene Ausdruck, der bewußtlos in den gewöhnlichen Sprachgebrauch übergegangen, als bewußte rhetorische Personifikation zu fassen, so hätte man auch das Recht, wenn Thukydides B. 2. K. 54. schreibt: *ἡ νόσος ἤρξατο εὐθὺς καὶ ἐς μὲν Πελοπόννησον οὐκ ἐσῆλθεν*, die *νόσος* als Göttin zu behandeln und mit Majuskelbuchstaben drucken zu lassen.

Ὁ θάνατος. Da Christi Erlösung von der Sünde sich erst im jenseitigen Leben vollendet durch Aufhebung aller ihrer Folgen, so mußte der Ap. auf Seite der von dem ersten

*) Um die Ausnahmen eines Henoch, Elias, gegenüber dem *οἱ πολλοί = οἱ πάντες*, zu erklären, wird in dem Scholion von Diodor von Tarsus zu *διῆλθεν* bemerkt: *διῆλθε μὲν εἰς πάντας ὁ θάνατος διερευνῶν καὶ πειράζων, κατέχων δὲ οὐ τοὺς ἁπλῶς ἁμαρτάνοντας, ἀλλὰ τοὺς ἐμπαραμένοντας ταῖς ἑαυτῶν ἁμαρτίαις*. Man sollte glauben, er habe hier *θάνατος* vom geistigen Tode verstanden, aber er bemerkt ausdrücklich, daß dies die *ἀκολουθία τοῦ λόγου* verbiete.

Menschen ausgegangenen Würkung, wie er es ebenso 1 Kor. 15. gethan, auch der über dieses Leben hinausgreifenden Folgen der Sünde gedenken. Hier thut er dies in dem Satze: *καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος*. Die Begriffe Leben und Tod hat die Schriftsprache in ihrer innersten Tiefe erfaßt. Leben ist die ungehemmte Selbstentfaltung eines Wesens nach der ihm einwohnenden Idee; wo solche stattfindet, ist Harmonie, nach der subjektiven Seite Selbstbefriedigung, Seligkeit **). So schließt denn nun auch der biblische Sprachgebrauch von *ζωή* und *θανάτος* zunächst den Begriff des Wohlgefühls und der Seligkeit in sich (3 M. 18, 5. 5 M. 30, 15.; Jer. 21, 8.; Sprüchw. 11, 19.; Sir. 15, 17. und im N. T. meist in ethischer Beziehung Matth. 8, 22.; Luc. 10, 28; 15, 32.; Joh. 5, 24.; 1 Joh. 3, 14.; Jak. 1, 15. u. a.). Namentlich aber wird emphatisch *ζωή* zur Bezeichnung des Lebens voller Selbstbefriedigung oder Seligkeit im Jenseits gebraucht (Matth. 7, 14.; 18, 9.; Joh. 3, 36.; Apg. 11, 18. und so hier bei P. V. 17. 18.) und *θάνατος* von der jenseitigen Unseligkeit, dem Leben, das diesen Namen nicht verdient (Röm. 1, 32; 2 Kor. 2, 16.; 7, 10.; Jak. 1, 15; 5, 20.). Das jenseits zur vollendeten Selbstentfaltung gelangte Leben ist die *ὄντως ζωή* (1 Tim. 6, 19.), und der vollendete *θάνατος* wird mit einem schon in dem Targum vorkommenden Ausdrucke in der Apok. *ὁ θάνατος ὁ δεύτερος* genannt. Selbst das Verbum *ἀποθανεῖν* braucht P. zur Bezeichnung des durch die Sünde herbeigeführten Verlustes des wahren Lebens, sowohl im Diesseits als im Jenseits (Röm. 7, 10. 8, 13.). So hat nun auch die kirchliche Terminologie verschiedene Bedd. von Mors unterschieden. Aug. spricht von einem vierfachen Tode: mors animae, corporis, die jenseitige mors animae bis zur Auferstehung, mors animae und corporis d. i. die mors secunda

---

*) Bemerkenswerth ist, daß auch Bucer bei Untersuchung über den Begriff *θάνατος* von dem allgemeinen Begriffe des Lebens ausgeht — nach Aristoteles vis se ipsum movendi, wozu er — im Einklang mit Aristoteles, welchem ja die *εὐδαιμονία* in nichts anderem besteht, als in der *εὐζωΐα* und *εὐπραξία* (Eth. I. 8.) — hinzufügt: sed ad consistentiam atque inde voluptatem.

nach der Auferstehung (quaestio 32.). Gerhard loci XVII, 34. unterscheidet die mors corporis spiritualis aeterna; die reformirte Dogmatik mors temporalis und sempiterna (Maresius hydra Socinianismi II. S. 316.). An unsrer Stelle aber ist der Ausdruck von Verschiedenen in verschiedenem Umfange genommen worden: 1) nur in Beziehung auf den physischen Tod (Chrysost., Theod., Zw., Calv. (?), Aret., Limb., Calov, Reiche, Fr.); 2) der physische Tod und das damit zusammenhängende jenseitige Schicksal, der θάνατος δεύτερος (Athan., Aug. Opp. X. 734. 1006., Brenz, Mey.); 3) ausschließlich der θάνατος δεύτερος, die mors aeterna, so Pel., der Pelagianer Julian: sine dubio illa mors, quae peccatoribus promittitur, aeterna, Crell, Bölkel, oder auch allgemeiner infelicitas omnis generis, wie hier Grot., Seml.; 4) mit Einschuß des physischen Todes, aber auch zugleich alles durch die Sünde verbreiteten Uebels, selbst des jenseitigen, in der ganzen Allgemeinheit des Begriffs (Nitzsch, Phil., de W., Baumg.-Crus., Schmid in der a. Abh. u. in der bibl. Theol., Ebrard Dogmatik I. 468., Thomasius Christi Person und Werk I. 318.); 5) der physische Tod, aber nicht an sich, sondern in der Qualität, welche er durch die Sünde erhalten, indem er durch dieselbe für das subjektive Bewußtseyn ein Strafverhängniß enthalte, so Calixt, Neander, Lücke (Recension von Usteri in Schwarz theol. Annalen 1825.), beziehungsweise Mau. —

Wir beginnen damit, uns zuerst mit der letzten Ansicht auseinanderzusetzen, welche bei den Neueren auf dem Satze der Schleiermacherschen Glaubenslehre beruht, daß nur das gesellige, nicht aber das natürliche Uebel auf die Sünde zurückgeführt werden kann. Es kann für diese Ansicht die Strafdrohung 1 M. 3, 19. angeführt werden, wonach das Sterben in der natürlichen Beschaffenheit der materiellen Leiblichkeit bedingt erscheint (vgl. 1 Kor. 15, 47.). Ferner scheint es nach 1 Kor. 15, 56., daß nur die Sünde den Tod schmerzlich mache. Endlich läßt sich der von Mau („der Tod der Sünden Sold" in Pelt theol. Mitarbeiten 1838. H. 2.) mit so viel Scharfsinn ausgeführte Satz geltend machen, daß derjenige Tod, der

durch Christum nicht aufgehoben wäre, auch nicht derjenige seyn könne, welcher in der Sünde begründet ist. Aber was 1 M. 3. betrifft, so reicht schon die Ausführung von Aug. zur Erwiderung hin, daß mit jener Drohung nicht das poterat non mori, sondern nur das non poterat mori streite. Wenn ferner 1 Kor. 15, 56. so gefaßt wird, daß durch das Schuldbewußtseyn der Tod vorzüglich schmerzlich werde, so ist dies zwar an sich richtig, aber, wie die parallele Frage zeigt: *ποῦ σου τὸ νῖκος;* nicht die Meinung des Ap., sondern die Sünde ist als die Waffe des Todes gedacht, d. i. die veranlassende Ursache, so daß dieser Ausspruch parallel mit dem unsrigen die objektive Causirung sowohl des Sterbens als des Bleibens im Tode bestätigt *). Und wenn Christus als der Erlöser vom Tode bezeichnet wird, ohne daß doch dem Gläubigen das physische Sterben erspart werde, giebt nicht der Ausspruch Joh. 11, 25. hinlängliche Andeutung, in welchem Sinne dies zu verstehen sei? Wenn endlich selbst der Todesdrohung in der Mosaischen Urkunde 2, 17., welche P. vor sich hatte, nur der Sinn beigelegt wird „das Eintreten eines Zustandes, welcher unbefriedigend und unselig, wie er ist, nicht ein Leben zu heißen würdig" (Mau, a. a. O. S. 67.), so widerspricht dieses sowohl dem Ausspruch 1 M. 3, 19., wenn man denselben nicht so höchst gezwungen, wie Mau S. 60. erklären will, als der bei den Juden recipirten Auffassung der mosaischen Stelle Sir. 25, 24. Weish. 1, 13. 14. 2, 23. 24., vgl. die später zu erwähnenden Aus-

*) In V. 55. ist *κέντρον* der Treibstachel — allerdings nicht: wodurch der Tod getrieben wird, sondern — parallel dem „dein Sieg" — womit er treibt, nämlich ins Verderben. Diese treibende Kraft erhält er aber von der Sünde. Auf wesentlich denselben Sinn führt die gangbare Erklärung vom giftigen also tödtenden Stachel des Insekts, nur daß, wenn *κέντρον* in diesem Sinne genommen werden soll, der Leser leicht bei dem Vergleiche des Verwundens stehen bleibt, während der Zusammenhang an das Tödten durch den Stachel zu denken verlangt. Am wenigsten aber wird man Mau beistimmen können, nach welchem P. hier an die schon jetzt begonnene und sich jenseits nur vollendende Ueberwindung des Todes, nämlich der den jenseitigen Strafzustand aufhebenden Sünde gedacht haben soll (a. a. O. S. 97.).

sprüche der Rabbinen. Von Mau wird nun in dem entsprechenden Worte des Ap. 1 Kor. 15, 22. (vgl. Mau S. 99.) und in unsrer Stelle nicht eigentlich bestritten, daß der Ap. von dem leiblichen Tode rede, aber wer wird ihm beistimmen können, wenn der Ap. dabei doch nicht an die Auflösung des irdischen Lebens, sondern nur an die nach der Auflösung folgende Lebensgestaltung gedacht haben soll? Unbefangen hat Usteri von derselben Ansicht aus, daß „das Sterben von einem zum Leben gebornen Einzelwesen nach dem Naturgesetz unzertrennlich sei," dennoch dem Ap. die Vorstellung eines Zusammenhanges der Sünde mit dem physischen Tode zugesprochen, wiewohl nur als individuelle Meinung (Pauli Lehrbegriff S. 34. 4. A.)

Hiemit ist denn auch die dritte Fassung zurückgewiesen, die der Pelagianer und Socinianer, welche auf der Voraussetzung beruht, daß vermöge der Materialität der Leiblichkeit der physische Tod unzertrennbare Bedingung des individuellen Daseyns sei, während von der lutherischen Dogmatik die mortalitas des ersten Menschen proprie sumpta bestritten wird (Calov Systema theol. IV. 402.). — Daß θάνατος von dem Ap. in dem ganzen Umfange des Begriffs genommen worden, wie dies von der vierten Auffassung angenommen wird, ist von Phil. selbst als in unserem Abschnitte nicht nachweisbar anerkannt und nur darum angenommen worden, weil das Umfassende des Begriffs ἁμαρτία auch bei θάνατος einen gleichen Umfang erwarten lasse, vgl. auch Schmid. Eher möchte man sich darauf stützen dürfen, daß der Sache nach alle die verschiedenen Momente untrennbar zusammenhängen, so daß die Frage eigentlich nur darauf gehen kann, welches im Bewußtseyn des Ap. die principalen sind, an die die übrigen sich anschließen, und dies sind die drei erstgenannten, ebenfalls sich gegenseitig fordernden und bedingenden. Daß das θάνατος des 12. V. das Moment des physischen Todes nicht ausschließe, wird schon die Beziehung auf die Stelle der Genesis wahrscheinlich machen, noch entschiedener geht dies hervor aus V. 13. und 14. Von Fr. ist sogar für alle paul. Stellen nur die Bed. des mors physica behauptet worden, auch zu 6, 16. 21. 23. 7, 5. 10. 24. 8, 6. 13., wo doch Mey. sich zum

Aufgeben der eigensinnigen Consequenz entschlossen hat. Vom physischen Tode aber ausschließlich den Terminus zu verstehen, erscheint von vorn herein nicht wahrscheinlich, da der Ap. sonst so häufig den Ausdruck im weiteren Umfange nimmt (de W., Baumg.-Crus.), sodann aber auch nicht beim Hinblick auf die Gegensätze auf der Seite des zweiten Adam in V. 17. 18. 21., wo nicht bloß negativ von einem Nichtsterben oder abstrakt von einer Fortdauer nach dem Tode, sondern von der Lebensvollendung in Christo die Rede ist. Nun ist aber auch eine mit dem Begriffe des *θάνατος* engverbundene nähere Bestimmung nachgewiesen worden, durch welche er über das abstrakte Moment des physischen Sterbens hinausgeführt wird, nämlich die der zweiten Auffassung zu Grunde liegende. Es wurde in neuerer Zeit zuerst von Bretschn. wiederholt darauf hingewiesen, daß sich ja mit der alttestamentlichen Vorstellung vom Tode die Vorstellung von dem „Hinabmüssen zum Scheol" eng verbunden habe (Oppositionsschrift VII. 4. VIII. 3. Dogm. I. 747. II. 49. 291. Die Grundlagen des evangel. Pietismus S. 188.), ebenso Mey., während Fr. mit unzulänglichen Gründen dagegen stritt. Von den biblischen Theologen wurde die Bretschneidersche Ausführung zunächst spröde zurückgewiesen, wie sie denn auch von ihrem Urheber in dem Interesse, die Befangenheit der Apostel in jüdischen Zeitvorstellungen darzuthun, vorgetragen war; sie ist aber seitdem nicht nur in den neutest. eschatologischen Abhandlungen von Georgii in Zeller's Jahrbüchern 1845. und von diesem selbst Jahrg. 1847. aufgenommen worden, sondern auch von biblischen Theologen wie J. Müller, Nitzsch, Rothe, Güder, und namentlich Mau. In der That braucht sie nur von dem lokalen Charakter, der hier wie bei allen biblischen Lehren über das Jenseits nur als Vorstellungssubstrat angesehen werden kann, entkleidet zu werden, um einen objektiven Lehrgehalt zu gewinnen. Nur aus der gläubig innigen Gottesgemeinschaft hier in der Zeit quillt die Zuversicht zu einer seligen Ewigkeit. Momentan bricht daher solche Zuversicht zu einem unzerstörbaren Leben in Gott auf den Höhepunkten ihres religiösen Lebens bei einigen Psalmsängern hindurch (Ps. 16. 17. 49. 73.), im Allgemeinen aber blickt auch der alttestamentlich Fromme, nachdem der Leib

abgelegt und die konkreten Gestalten des diesseitigen Lebens geschwunden, über das Grab hinaus in den Scheol als in einen Zustand des unbefriedigten, unwürklichen Daseyns. So fällt daher auch schon im A. T. der Begriff des Todes und des Scheols zusammen, und die Schrecken des einen sind auch die Schrecken des andern Sir. 41, 1 f. 14, 12. Besonders bei Sirach erkennt man, wie die alten Vorstellungen des unerfreulichen, öden Scheol in die neutest. des Ortes der Qual übergehen. Eben dies werden wir — obwohl unter Voraussetzung von Gradunterschieden — in Bezug auf die außer Christo Gestorbenen auch als die Ansicht Pauli anzusehen haben (s. zu 1, 32.) und selbst der unmittelbar dem Tode der Gläubigen folgende Zustand behält bei P. noch eine Analogie mit dem unvollkommenen unvollendeten Leben im Scheol (J. Müller II. 411.). So hängt denn auch bei P. der Begriff des θάνατος eng mit dem des Hades zusammen, obwohl er diesen Ausdruck nirgend gebraucht (vgl. d. Lesart 1 Kor. 15, 55.) und selbst noch für die Gläubigen: er stellt nämlich dem θάνατος die ζωὴ αἰώνιος gegenüber (Röm. 6, 23.) und erwartet die volle Aufhebung des Hades und θάνατος erst mit der Lebensvollendung in dem vollendeten Reiche Gottes (1 Kor. 15, 55.). Ebenso tritt nun auch in unserem Abschnitte dem von Adam ausgegangenen θάνατος die περισσεία τῆς ζωῆς und die ζωὴ αἰώνιος als ein durch die χάρις vermitteltes Geschenk Christi gegenüber, womit sich der Begriff des θάνατος zu dem der mors aeterna erweitert. Ueber diese Erweiterung noch hinauszugehen und die Aufhebung des Sündenelendes oder — des natürlichen Uebels mit einbegriffen zu denken, dazu liegt in der Parallele keine unmittelbare Nöthigung. Wie gesagt aber sind diese Momente in der biblischen Anschauung und in der Natur der Sache so innig verbunden, die Aufhebung des Sündenelends mit der Sünde, die des Uebels mit der sittlichen Lebensvollendung, daß sie, wären sie auch von dem Ap. nicht ausdrücklich mitgedacht, doch als der Sache nach mit eingeschlossen anzunehmen sind, wie dies auch die Entwickelung der Begriffe περισσεία τῆς χάριτος, δικαίωσις ζωῆς, βασιλεύειν ἐν ζωῇ ergeben wird.

Einer ausgedehnten Erweiterung wird indeß das Beden-

ken entgegentreten, daß doch auf Grund von 1 M. 2, 17. der Ap. eigentlich an nichts anderes als bloß an den physischen Tod gedacht haben könne, vgl. auch V. 14. Ueber V. 14. s. das Folgende. Was aber die Auslegung so tiefsinniger Sprüche wie jene Androhung des Sterbens als Folge der Sünde betrifft — und dasselbe gilt von dem „thue dies, so wirst du leben" des Gesetzes, s. zu 7, 10. — so mißt man den Ap. zu sehr am Maßstabe moderner Exegese, wenn man ihn an ein einziges Moment eines so umfassenden Begriffs binden will. Wird doch selbst von dem nüchternen Calvin zu 1 M. 2, 17. bemerkt: da die Ursache des Todes die Entfremdung von Gott, so müsse der Tod miserias omnes in sich begreifen, quibus se Adam per suam defectionem implicuit. Gewiß hat auch P., indem er jene Drohung nicht als Wort eines jüdischen Schriftstellers, sondern als Gottes Wort auslegte, den vollen Sinn, den das christliche Bewußtseyn hineinlegt, darin vorausgesetzt. Und selbst nach historischer Auslegung nicht ganz mit Unrecht. War doch zunächst der Scheol für den Hebräer eine mit dem Tode mit Nothwendigkeit verbundene Vorstellung. Ferner: auch wenn man in dem בְּיוֹם אֲכָלְךָ die Zeitbestimmung nicht pressen will, so liegt doch immer darin: „sobald du davon gegessen haben wirst", so daß die Uebersetzung von Symmachus: *θνητὸς ἔσῃ* und die übereinstimmende Erklärung von Rabbinen und Kirchenvätern (s. Poli Synopsis ad h. l. Anselm: de conc. virgin. c. 8.: quoniam illo die necessitatem accepit aliquando moriendi) darauf führen, eine Deterioration des physischen Organismus anzunehmen. Weiter war doch der Seelentod die unzertrennbar mit dem Sündigen selbst eintretende Folge. Diese heben Rabbinen (s. Reiche, Fr. z. d. St.) und Philo, allegor. 1. S. 65. Mang. allein hervor: *δηλοῖ οὐ τὸν κοινὸν ἀλλὰ τὸν ἀΐδιον καὶ κατ' ἐξοχὴν θάνατον, ὅς ἐστι ψυχῆς ἐντυμβευομένης πάθεσι καὶ κακίαις ἁπάσαις.* Der durch die Erlösung nicht gehobene Seelentod setzt sich aber auch jenseits fort, wie ja dem Gefallenen auch der Baum des ewigen Lebens verboten wurde, daher Athan.: *τὸ δὲ θανάτῳ ἀποθανεῖσθε τί ἂν ἄλλο εἴη ἢ οὐ μόνον ἀποθνήσκειν ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ τοῦ θανάτου φθορᾷ*

διαμένειν (de incarn. ed. Patav. Tom. I. P. I. S. 40.). Mit tiefster Wahrheit weist Aug. nach, wie alle verschiedenen Tode in der Einen mors beschlossen sind, in der mors, ubi anima privatur Deo (de civ. Dei XIII. c. 12.), vgl. auch die gelungene Ausführung bei Ebrard Dogmatik I. 169.

Οὕτως „dergestalt", quo facto, doch so, daß nicht die reine Zeitfolge damit ausgedrückt, sondern das Folgende durch das Vorhergehende bedingt gedacht wird (Röm. 11, 26. 1 Theſſ. 4, 17.). Inwiefern nun das vorher Erwähnte dem jetzt Erwähnten vorangehen mußte, bestimmt sich verschieden, je nach Auffassung des Vorhergehenden. Wäre dort unter ἁμαρτία die vereinzelte Thatsünde zu verstehen, so wäre οὕτω = „zufolge des bei der ersten Sünde von Gott gesetzten Zusammenhanges von Sünde und Tod" und es würde, wie oben bemerkt, sich der Sinn ergeben: „nachdem einmal durch den ersten Menschen das Sündethun und demzufolge das Sterben in die Welt getreten, so setzte sich das Letztere bei allen andern fort, insofern auch sie Sünde thaten, und daher das Strafurtheil des Sterbens verdient hatten." Wird aber ἁμαρτία in der angegebenen Weise als Sündenmacht und θάνατος als Todesmacht gefaßt, so entsteht für οὕτως die Erklärung: „nachdem einmal eine solche durch das Sündigen bedingte Todesmacht in das Weltleben eingetreten, so konnte nun auch geschehen, was das Folgende sagt." Und was sagt das Folgende? — Διῆλθεν d. i. der Keim entfaltete sich, so daß das διῆλθεν im Verhältniß zu εἰσῆλθεν von Rothe mit Recht als ein klimaktisches bezeichnet wird. Διέρχεσθαι einen Raum durchschreiten" (Luc. 2, 15. Apg. 11, 19.), auch „sich im Raume verbreiten", ὁ λόγος διῆλθε Luc. 5, 15. Thucyd. 6, 46. Plut. Alcib. c. 2. Vermöge jenes klimaktischen Verhältnisses übersetzt Luth. treffend (gegen d. W.): „durchdringen". Er.: pervasit (vertimus), ut celeritatem et violentiam mali in omnes dimanantis exprimeremus. Und wie ist dies Durchdringen zu Stande gekommen? Man kann in diesem Satze einen in sich vollständigen Gedanken des Ap. finden, so daß der Schlußsatz: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον den Charakter eines unwesentlichen Nachsatzes bekäme. Ist der θάνατος der Einzelnen nach dem: τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον V.

15. durch den Einen Ersten bedingt, so kann dieses διῆλθεν auf der Vorstellung der Fortpflanzung beruhen, als des Mediums, worin die durch das Sündigen eingetretene Todesmacht sich erwies. Für οὕτως ergiebt sich damit der Sinn: „in Folge des Naturzusammenhanges mit Adam, durch den die Sünde und mit ihr der Tod in die Welt gekommen." Nur ist die Frage, ob sich alsdann auch für den relativen Zusatz ein passender Sinn ergebe. Schon Aug. gedenkt der Möglichkeit das Rel. auf θάνατος zurück zu beziehen; so nun Hombergk, Schmid, Glöckler, neuerlichst Ewald, indem ἐπί als Ziel, Erfolg, Lohn des Sündigens gefaßt wird: „auf welchen hin, als den nothwendigen Sündenerfolg (6,23.), alle sündigten." Rück. will bezweifeln, daß ἐπὶ, außer bei Dichtern, den unbeabsichtigten Erfolg bezeichne, Matthiä führt dagegen (Gramm. II. 1166.) ein Beispiel dieser Art aus Xenoph. Memor. 2, 3. 19. an, Schmid aus dem N. T. 1 Thess. 4, 7. (welches als von bewußter Absicht handelnd, unpassend) 2 Tim. 2, 14. Die Beispiele fehlen nicht, aber es verhält sich dann, wie wenn wir sagen: „der trinkt auch auf seinen Tod los — um sich den Tod zu holen": der unbeabsichtigte Erfolg wird mit einer gewissen Ironie als beabsichtigt dargestellt. Wir wollen nicht läugnen, daß der Ap. in dieser Weise hätte sprechen können, wie er K. 6. den Tod ihre Löhnung nennt, aber es wäre nur dieser Zusatz an diesem Orte, wo jeder Satz didaktischen Charakter hat, so müßig. Dasselbe und Anderes spricht gegen den von Seiten der Sprache allerdings noch weniger anzufechtenden Vorschlag Rothe's (S. 17.) „unter dessen Bedingung" sie alle sündigten", den sie als Bedingung oder Voraussetzung kannten (vgl. Winer S. 469. und Röm. 1, 32.). Von Hofmann wird die Erklärung vorgeschlagen: „unter dessen Herrschaft sie sündigten." Der Beleg, welcher hiefür am passendsten seyn soll Hebr. 9, 15.: αἱ ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεις, reicht indeß nicht weiter, als zu zeigen, daß man „bei welchem" übersetzen könne, welches doch gewiß noch weniger einen passenden Sinn giebt, als die vorher erwähnte Erklärung. Zuletzt ist auch noch Thomasius (Christi Person rc. S. 276., vgl. Ritschl altkath. Kirche S. 75.) mit einem neuen Vorschlage, ἐφ' ᾧ relativ zu nehmen „unter welchem Verhältniß",

hervorgetreten. Welches Verhältniß gemeint sei, ergebe der Zusammenhang, nämlich daß Sünde und Tod durch Einen Menschen in die Welt gekommen. Dabei wird mit Hofmann diese Erklärung von οὕτως vorausgesetzt: „In Folge der Handlung dieses Einen ist — vermöge des Zusammenhanges des Todes aller Menschen mit Sünde und Tod des Einen — der Tod zu allen gedrungen, unter welchem Verhältniß auch alle gesündigt haben, denn (V. 13. 14.) — wegen eigener Verschuldung sind Jene zwischen Adam und Moses doch nicht gestorben."

Können diese Erklärungsversuche nicht befriedigen, so wird auch das ὁ θάνατος εἰς πάντας διῆλθεν nicht selbstständig genommen werden können, sondern nur so, daß es in dem ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον seine Erklärung oder nähere Bestimmung findet. Dies wieder auf doppelte Weise, je nachdem der Zusammenhang der Einzelsünde mit der Adams unmittelbar oder mittelbar gedacht wird, worüber bei den Auslegern weniger die Exegese als der dogmatische Lehrzusammenhang entscheidet. Die erstere Ansicht hat sich in dreifacher Art exegetisch geltend gemacht. 1) Die früher verbreitetste Erklärung war die des ἐφ' ᾧ durch in quo, welches auf εἷς ἄνθρωπος als Subjekt zurückbezogen wurde. So Orig., Chrys., Theoph., Hilar., Aug., Beza, Brenz, Bucer, Este, Er. Schmid, unter den protestantischen Exegeten wohl zuletzt 1758 Ben. Carpzov. Zu Grunde liegt die Idee der Einheit von Individuum und Gattung im Anfänger der Menschheit, eine Idee, welche sich bei griechischen Vätern nicht weniger als bei lateinischen findet (s. die Stellen bei Thomasius Christi Person und Werk 1. 282.). Nach Athanasius ist ὁ καθόλου ἄνθρωπος geschaffen und gefallen, nach Tertullian ist Adams Seele die matrix omnium. Welchen Aussprüchen wohl die, wenn auch nicht streng philosophisch gefaßten, realistischen Begriffe des Verhältnisses von Individuum und Gattung zu Grunde liegen, wie wenn Aug. sagt: in Adam omnes tunc peccaverunt, quando in ejus natura, illa insita vi qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt (de pecc. mer. et rem. 3, 7. vgl. Ritter christl. Philosophie II. 368.). Insofern wird denn auch das causale Verhältniß des Anfängers

zur Gattung zwiefach gefaßt — unmittelbar: seine That ist Gesammtthat des Geschlechts, mittelbar: seine Gattungsbestimmtheit setzt sich in ihnen fort. Anselm legt auf das letztere Moment das Gewicht, de conceptu virg. c. 7.: non quia tunc peccavimus ipsi, qui nondum eramus, sed quia de illo futuri eramus *), Thom. Aqu. auf das erstere. Die mittelbare Imputation vertreten Bullinger, Calvin, Calixt: nam quomodo in Adamo omnes peccarint actualiter, nequidem credo concipi aut intelligi potest. Die unmittelbare halten einseitig fest die katholischen Theologen Catharinus, Pighius, die späteren reformirten Bucanus, Wolleb u. a. (Ebrard Dogmatik I. 513.). Die lutherische Dogmatik vereinigte beide. — Was gegen die augustinische Worterklärung streitet, daß nämlich ἐφ᾽ ᾧ nicht für ἐν ᾧ gesetzt werden kann und εἷς ἄνθρωπος zu entfernt steht, ist schon von Er. und Episcop. in der Erklärung der Stelle bemerkt worden (Opp. II. S. 65. responsio ad 64 quaestiones **). Von solchen, welche nun ἐφ᾽ ᾧ als Conjunktion in der Bed. quatenus oder quia zu nehmen sich gedrungen fühlten, wurde derselbe Sinn auf anderem Wege zu erreichen gesucht, daher 2) Calv., Mel., Flatt ἥμαρτον in der Bed. vitiati sunt, peccatores facti sunt. Aber ἥμαρτον kann nur die aktuelle Sünde bezeichnen. 3) Nach Chrys., Aret., aber auch nach Grot., Episc., Limb., Crell, Wölkel, Elsner, Storr, Flatt soll ἥμαρτον metonymisch stehen — nach den Aelteren für „bestraft werden als Sünder"; nach arminianischer und socinianischer Ansicht ebenso wie V. 19. „als Sünder dargestellt werden," insofern der θάνατος ohne Verschulden nur gemäß einer Naturnothwendigkeit auf sie überging: aus dem Sprachgebr. läßt sich aber diese Metonymie nicht rechtfertigen. 4) Mit kühnem Griffe wurde daher von Andern vor ἥμαρτον ein Adamo peccante eingeschoben

---

*) So auch Cyrill: οὕτως ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὐχ ὡς τῷ Ἀδὰμ συμπαραβεβηκότες, οὐ γὰρ ἦσαν πώποτε, ἀλλ᾽ ὡς τῆς ἐκείνου φύσεως ὄντες.

**) Wäre nur die Rückbeziehung auf ἀνθρώπου zulässig, so könnten noch andere Fassungen des ἐπί in Betracht kommen: Dek. „nach welchem" (Matthiä S. 1167.), Elsner „wegen dessen."

(Pareus, Pisc., Beng., Olsh., Phil. und auffallenderweise auch der pedantisch strenge Worterklärer Mey. in A. 2 *). — Aber welchen hermeneutischen Canon stellt derselbe rigoristische Ausleger wenige Seiten weiter auf? „Jede hinzugedachte Beschränkung ist baare Eintragung." Freilich geht auch dieser Canon der strikten Observanz zu weit, doch erscheint das jedenfalls als unzulässig, „dasjenige beliebig hinzuzudenken, was dem Gedanken erst seine wesentliche Besonderheit giebt? (Hofmann I. 474).

Läßt sich nun ἥμαρτον nur auf die Thatsünden der Einzelnen beziehen, und muß dann ἐφ᾽ ᾧ mit der überwiegenden Mehrzahl der Erklärer als Conj. in der Bed. „weil" genommen werden — ergiebt sich nicht ein auffallender Widerspruch des Ap.? falls das Vorhergehende eine Fortpflanzung von Tod und Sünde durch den Naturzusammenhang aussagt, würde nicht ein Paralogismus entstehen, wie folgender: „durch das reiche Erbe der Aeltern wurden nun unsre Freunde reich, weil sie fleißig arbeiteten **)"? (vgl. Rück., der seine Verlegenheit eingesteht, Hofmann). Dieser Verlegenheit ist nun von Rothe durch eine neue Erklärung der Conj. abzuhelfen versucht worden, eine Erklärung durch welche, wie der scharfsinnige Exeget glaubt, erst das richtige Verständniß nicht bloß dieses Schlußsatzes, sondern der ganzen Parallele gewonnen wird (S. 44.). Dieser neuen Erklärung wird von ihm Bahn gebrochen durch

*) Man ist überrascht, gegen die Erkl. des ἥμαρτον von individuellen Thatsünden und damit für die augustinische Erkl. von jenem Commentator eine Instanz beigebracht zu sehen, welche sonst bei ihm nicht schwer ins Gewicht zu fallen pflegt — daß dann die Wahrheit des paulinischen Satzes darunter leiden würde, insofern nämlich doch nicht die Kinder um der Thatsünden willen sterben! Ob aber der Herr Consistorialrath die Richtigkeit des Satzes auf dem Standpunkte des Ap. meinen mag, oder die objektive Wahrheit der apost. Lehre? Bei dem aus dem Beispiele von Henoch, Elias genommenen Einwande gegen diejenigen, welche οἱ πολλοί im Sinne von πάντες genommen wissen wollen, weiß derselbe scharfsinnige Auszuleger zu bemerken: „bei dieser großartigen Betrachtungsweise der Menschheit in Ganzen kommen solche Ausnahmen gar nicht in Betracht."

**) Es wird sich sogleich weiter unten zeigen, daß die bloße Vertauschung des absoluten Weil mit dem relativen Weil, d. i. „insofern", sofort den Widersinn hebt.

Behauptung der philologischen Unmöglichkeit der so allgemein recipirten Bed. „weil". Doch dürften wir nicht irren, wenn wir annehmen, daß weniger diese philologischen Bedenken zu der neuen Fassung Veranlassung gegeben, als die auf dogmatischem Wege begründete Voraussetzung von der Nothwendigkeit, eben sowohl die Einzelsünde als würkliche Thatsache zu fassen, als ihre Bedingtheit im Gattungszusammenhange anzunehmen. Auf dieser Voraussetzung ruht, wie es scheint, seine Motivirung des *διὰ τοῦτο* aus dem Vorhergehenden: „Da die charakteristische Würkung der Rechtfertigung durch den Glauben an die Erlösung das würkliche Gerechtwerden der Gläubigen ist, so erscheint die Würkung der Sünde und der Erlösung parallel. Denn wie bei der ersten der Umstand der charakteristische ist, daß das Hindurchdringen des Todes zu Allen zugleich ein würkliches Sünderwerden Aller in sich schloß, so u. s. f." Nun ließen sich die letzten Worte von V. 12. nur in dieser Weise fassen, wenn für *ἐφ᾽ ᾧ* die Bed. erwiesen wurde „unter der nähern Bestimmtheit, daß." Es hat sich indeß dieser philologische Erweis die Beistimmung der Philologen eben so wenig erwerben können, als bei den Historikern seine mit gleichem Scharfsinn und gleicher Gelehrsamkeit auf dem historischen Gebiete ausgeführte Deduktion des Ursprungs des Episkopats. Von Rück. und Mey. ist die philologische Rechtfertigung der Bed. „weil" ausgeführt worden, und von der Bed. „unter der Bestimmtheit daß" urtheilt Win., „daß sie an keiner Stelle ohne Künstelei geschehen könne" (S. 469.). *Ἐφ᾽ ᾧ* und gewöhnlicher noch *ἐφ᾽ ᾧτε* kommt allerdings, gemäß der Bed. von *ἐπί*, bei den Klassikern häufig in der Bed. „unter der Bedingung, unter der Voraussetzung" vor, und zwar mit folgendem Fut. Ind. oder Inf., in einigen Stellen nach einem Prät. auch ein conj. aor. (Beispiele bei Lennep zu Phalaris epp. ep. 96. ed. Schäfer S. 293. Hoogeveen Doctrina particularum ed. Schütz, Devarius de particulis ed. Reusmann S. 149.). Von vornherein macht das „unter der Bestimmtheit, daß" den Eindruck einer allzu subtilen logischen Kategorie, doch wird man dagegen nicht, wie Mey. thut, protestiren dürfen, da die gangbare Erklärung „unter der Voraussetzung" auch diese Kategorie mit in sich befaßt, welche Rothe

z. B. Röm. 8, 20. bei ἐπ' ἐλπίδι anwendet, wo sonst erklärt wird: „unter der Bedingung, unter der Voraussetzung, daß wir hoffen sollen." Aber ein entschiedenes Hinderniß liegt hier in dem verb. fin. ἥμαρτον, statt des Inf.: ἐπὶ τούτῳ ὥστε πάντας ἁμαρτάνειν oder ἡμαρτηκέναι. Zwar macht Rothe den Canon geltend, daß das Prät. da gerechtfertigt sei, „wo das Bedingte in der Weise, als von einer Handlung oder Begebenheit bedingt dargestellt werden soll, daß diese als noch zukünftig gedachte, erst würklich erfolgt seyn müsse, bevor das von ihr abhängig gemachte eintreten soll", allein nur ein einziges Beispiel hat Rothe für sich anführen können, welches noch dazu sich nicht halten läßt*). Noch weniger aber ist es gelungen, der Bed. „weil" ihren Boden zu entreißen, auf dem sie sich von dem 3ten Jahrh. bis auf die neueste Zeit behauptet hat (Peschito, Philox., Theod., Er., Batabl., Luth., Calv., Socinus, Episc., Quenst., Beng., Fr., Mey., d. W. und die meisten). Auch wenn keiner der Alten dieselbe bezeugte, und kein Beispiel aus den Klassikern sich dafür bei-

---

*) Es ist dieses die Stelle bei Synesius ep. 73. ed. Paris. S. 222. Einem Verbrecher war die Freiheit gewährt worden unter der Bedingung den früheren, trefflichen Statthalter der Provinz, Gennadius anzuklagen und es heißt nun: Καὶ τὸν ἥλιον εἶδεν ἐπὶ ῥητοῖς ἄνθρωπος ἐφ' ᾧ Γεννάδιον ἔγραψεν. Dies wird von Rothe übersetzt: „und das Sonnenlicht erblickte ein Mensch auf getroffene Abrede hin, unter der Bedingung, daß er den Gennadius anklagte" — eine Auffassung des Aor., zu der man sich selbst dann kaum entschließen würde, wenn jede andere unmöglich wäre, sondern eher eine falsche Lesart vermuthen, zumal γράφειν in dieser Bed. sonst nur im Medium vorkommt. Nicht weniger unmöglich ist freilich die Uebers., welche Devarius a. a. O. S. 149. giebt: qui in carceris tenebris vinctus detinebatur, in lucem extractus est, pactis conditionibus: quare Gennadium detulit. Nun hat aber Hermann (zu Viger S. 110.) dieselbe Stelle übertragen: solem videbat homo eam ob causam quod Gennadium accusasset, und dieses ist ohne Zweifel der Sinn der Stelle. Nachdem Synesius von einem Manne gesprochen, welcher deshalb ins Gefängniß geworfen wurde, weil er den Gennadius nicht anklagen wollte, führt er gegensätzlich an, daß ein Verbrecher verabredetermaßen freigelassen wurde, weil er den Gennadius angeklagt hatte. Wenn Rothe dieser Erklärung entgegensetzt, daß ἐπὶ ῥητοῖς mit ἐφ' ᾧ verbunden werden müsse, so leuchtet dies um so weniger ein, da aus der Wortstellung hervorgeht, daß es mit dem ἥλιον εἶδεν zu verbinden ist.

bringen ließe*), so ist sie schon durch die neutest. Stellen 2 Kor. 5,4.; Phil. 3,12. hinlänglich gesichert. Zwar soll sie nach Rothe auch hier nur die Bed.: „unter der nähern Bestimmtheit daß, unter der Voraussetzung, daß" (S. 25.) haben. Indem jedoch der philologische Kritiker selbst diese Uebersetzung mit „insofern als" „maßen" vertauscht, giebt er schon zu erkennen, daß die gewöhnliche Fassung feststeht; denn, was ist „in sofern" anders als ein relatives Weil. Und gerade ein solches relatives Weil giebt in dem uns vorliegenden Falle den der Sache vollkommen entsprechenden Sinn. Uebersetzen wir: *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* mit Calv., Limb. u. A. „insofern Alle gesündigt haben," so spricht der Ap. aus, daß nur in sofern der *θάνατος* von dem Einen auf Alle übergegangen sei, als auch das Sündigen bei Allen stattgefunden. Geradeso wird das V. 18. ausgesprochene *κατάκριμα* — und dies ist der *θάνατος* — über Alle in V. 19. dadurch erläutert, daß eben auch Alle durch den Ungehorsam des Einen Sünder geworden sind. Worin denn auch dafür ein Beweis liegt, daß dies Gesündigthaben Aller nicht als ein atomistisch spontanes vom Ap. gedacht ist, etwa durch bloße Nachahmung (wie Pel., Theod., Er., Socin.), sondern als bedingt in der adamitischen Sünde, als fortgepflanzte Gattungsbestimmtheit. Dieses Moment der Vermittelung beim Ueber-

---

*) Das Zeugniß von Phavorinus verwirft Rothe, weil in seinen Beispielen: „*ἐφ' ᾧ τὴν κλοπὴν εἰργάσω κολασθήσῃ*" *κτλ.* das *ἐφ' ᾧ* nicht Conj., sondern einfaches Rel. sei; diese Berichtigung ist nun nicht am Orte, da der Lexicograph, wie Rück. richtig erkannt, seine Beispiele selbst gebildet hat; daß man deshalb auf das Zeugniß des italienischen Sprachgelehrten aus dem 16. Jahrh. nicht Gewicht legen darf, mag zugegeben werden. Das von Thom. Mag. soll nichts werth seyn, weil er sich auf das obenerwähnte Beispiel aus Synesius gründet, welches wir als richtig erkannt haben, um so mehr, da Synesius in einer anderen St. (bei Devarius a. a. O. S. 152.) *ἐφ' οἷς* ebenso gebraucht. *Ἐφ' οἷς* im Plur. kommt ohne Zweifel mehrfach in der Bed. „weil" vor. Und die St. bei Theophilus ad Autol. II. S. 105. ed. Col. ist von Rothe contort construirt worden, um dem *ἐφ' ᾧ*, das darin vorkommt, statt des „weil" die Bed. „unter der Bestimmtheit daß" aufzudrängen. Ist nicht das *φθόνῳ φερόμενος* mit *οὐκ ἴσχυσε θανατῶσαι αὐτούς* zu verbinden und das *φθόνῳ φερ.* auf *θανατῶσαι* zu beziehen? Auch diese St. gehört mithin unter die gewissen Belege.

gange von Tod und Sünde konnte der Ap. um so weniger übergehen, als es auch durch den Parallelismus gefordert wird: „So wenig auf der andern Seite der Parallele, wenn διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δικαίου κατασταθήσονται οἱ πολλοί, dies ohne ihre Mitwürkung in der πίστις zu Stande kommt, so wenig dürfen wir bei der Verwickelung ihrer Nachkommen in die Sündenschuld Adams ihre eigne Mitwürkung schlechthin ausgeschlossen denken „(Strauß, Glaubensl. II. S. 38.). Baur: „Betrachtet auch der Ap. Sünde und Tod als ein unabhängig vom Einzelnen herrschendes Princip, so ist doch dadurch nicht ausgeschlossen, daß der durch Adam gesetzte Zusammenhang zwischen Sünde und Tod für jeden Einzelnen durch seine eigene Sünde vermittelt sei." — Hiebei ist noch des Bedenkens, womit manche Ausleger sich viel zu schaffen machen, zu gedenken, daß dieser letzte Satz dann doch bei den Kindern nicht gelte. Die Bemerkung von Episc. dagegen kann allerdings nicht ausreichen, daß man ja, wo von Thatsünde die Rede sei, niemals an Kinder denke (vgl. Schlichting). Aber konnte dieser Einwurf den Ap. irren, wenn er doch die Vererbung der Depravation annahm und bei vererbter Disposition ihm das consequens aktueller Sünde unzweifelhaft war? Ein ganz analoger Fall findet bei οἱ πολλοί d. i. πάντες ἀπέθανον statt; wäre der Ap. an Henoch, Elias als Ausnahmen erinnert worden, hätte er sich anders rechtfertigen können als durch die auch ihnen einwohnende Todesdisposition?

Da die hier von dem Ap. vorgetragene Lehre nur als ein Ueberrest seiner jüdischen Vorurtheile bezeichnet worden ist, von welchem das Christenthum zu reinigen sei (Eckermann Glaubenslehre II. S. 89.; Ammon, bibl. Theol. 2. A. I. S. 326., dessen Abh. de vestigiis theolog. jud. in ep. ad Rom. und den nova opusc.), so ist auf diese Frage noch ein Blick zu werfen. Hier ist nun zuerst zu bemerken, daß in den rabbinischen Schriften zwar der Naturzusammenhang mit Adam in Betreff des Todes gelehrt wird, aber ebenso wenig als in den Apokryphen der der Sünde. Dies wird ausgeführt in Vitringa, observ. sacrae l. 3. c. 8. 9. und Süßkind im Magazin für Dogmatik und Moral St. 13. So fehlt also die Analogie gerade in dem Punkte, worin des Ap. Lehre et-

was Neues bringt, den Zusammenhang dagegen des Todes mit Adam lehren ja nicht bloß die Rabbinen, sondern das A. T. selbst und die Apokryphen in den angeführten Stellen. Erst sehr spät findet sich bei einem Rabbinen des 15. Jahrh. Moses von Trana in dem Buche בית אלהים f. 105. der Augustinische Satz: בחטא שחטא אדם הראשון חטאר בר כל העולם כי זה כל עולם „Mit derselben Sünde mit welcher Adam sündigte, sündigte die ganze Welt, denn er war die ganze Welt.“

V. 13. 14. Ein begründender Ausspruch. Der ersten Hälfte von V. 12. kann er nicht zur Begründung dienen, sondern nur der zweiten. Ob aber dem ersten Gliede derselben, dem *διεληλυθέναι τὸν θάνατον εἰς πάντας* oder dem *ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον*, das ist die Frage. Von denjenigen nun, welche *ἥμαρτον* von den Thatsünden der Einzelnen verstehen, werden diese beiden Verse als (parenthetische) Rechtfertigung jenes Nebensatzes angesehen. Wie Chrys. angiebt, so glaubten Manche schon zu seiner Zeit die Widerlegung des vom jüdischen Standpunkte aus erhobenen Bedenkens darin sehen zu müssen, daß doch ohne das Gesetz keine Sünde sei. Von Neueren wurde bemerkt, wie das paulinische Axiom K. 4, 15.: *οὗ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις*, (obwohl dort von der *παράβασις* und nicht von der *ἁμαρτία* die Rede), den Lesern mit der Behauptung: *πάντες ἥμαρτον* unvereinbar scheinen konnte. So glaubten denn viele, die Worte nur als eine beiläufige Rechtfertigung jenes Schlußsatzes in Bezug auf diejenigen betrachten zu können, welche ohne Gesetzübertretung gesündigt haben. Diese Rechtfertigung wird auf die Erfahrung gestützt und durch einen Kettenschluß gegeben, dessen Obersatz: wo der *θάνατος* herrscht, muß Sünde seyn; der erste Untersatz: nun wird aber Sünde nicht angerechnet, wo kein positives Gesetz ist; der zweite: diejenigen nun, welche zwischen Adam und Moses lebten, hatten kein solches Gesetz; der dritte: dennoch sind sie der Todesherrschaft unterworfen gewesen; der sich von selbst ergebende, daher der verschwiegene Schluß wäre demnach: folglich müssen auch sie Sünder gewesen seyn und das *πάντες ἥμαρτον* ist gerechtfertigt. Dazu ließe sich dann noch das Consectarium hinzufügen (Calov): und da sie wegen Sünde bestraft wurden, müssen auch sie

irgend ein Gesetz gehabt haben. Die Annahme dieser Beweisführung findet sich bei den meisten Neueren, Rück., Fr., de W., Neander, Baumg.-Crus., Baur, doch auch bei den Aelteren, Diodor in Cat. Oxon., Phot., Calv., Wettst.*) Erscheint nicht aber der ganze Satz nicht sowohl darauf angelegt, einem Einwande gegen das *πάντες* zu begegnen, als vielmehr gegen das *οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν*?

Wenn ich in der 2. A. dieses Comm. von dieser Erklärung abging, so war es dies Bedenken, was mich dazu bewog und das mich auch nicht verlassen hat, als ich in der späteren Aufl. dazu wieder zurückgekehrt war. Von vorn herein scheint ja nämlich die logische Anlage der Sätze einer solchen Argumentation des Ap. zu widerstreben. Sollte das Vorhandenseyn der Sünde in der vormosaischen Zeit bewiesen werden, sollte man nicht das *ἦν* als Hauptbegriff am Anfange des Satzes erwarten? Was Fr. für die entgegengesetzte Meinung beibringt, ist in der von ihm gegebenen Fassung gewiß nicht haltbar. Oder will man darüber hinweggehn, sollte nicht in dem ersten Untersatze: *ἁμαρτία δέ κτλ.*, zu welchem das *ἀλλά* in Gegensatz tritt, statt *δέ* ein *μέν* erwartet werden (welches statt *δέ* auch ein verstärkendes *ἀλλά* im Nachsatze haben kann Xen. Oecon. 3, 6.)? Hat doch selbst der sprachgenaue Calv. sich nur zu helfen gewußt, indem er *δέ* quamquam übersetzt. Wie konnte — dies ist ein weiteres Bedenken — der Ap. nach solchen ausdrücklichen Zeugnissen über das Vorhandenseyn strafbarer Sünde auch vor dem mosaischen Gesetze (1, 18. 32. 2, 12. 3, 9.) sich bewogen finden, dasselbe hier noch zu beweisen? wie hätte der Jude in Bezug auf die Heidenwelt eines solchen Beweises bedurft? Und überdies: würde nicht wieder durch diese Zurückführung des *θάνατος* auf die Thatsünden der Einzelnen zweifelhaft, was sich aus V. 12., verbunden mit V. 15. 19., unzweifelhaft ergiebt — der Zusammenhang von Sünde und Tod des Einzelnen mit Adam? Für die allgemeine Sündhaftigkeit bedurfte es nach dem, was vorhergegangen, keines Beweises mehr (Hofmann), wohl aber für den

---

*) Nur im Lat. schreibt sich Wetstein mit Einem t, wie Joh. Arndt Arndius, Schmidt Schmidius.

neuen von dem Ap. vorgetragenen Gedanken, für die Bedingtheit von Sünde und Tod Aller in der adamitischen Sünde. Mit Entschiedenheit verwirft daher Beza, im Widerspruch mit Calv., die parenthetische Fassung, und so die meisten derjenigen, welche in ἥμαρτον die Thatsünde nicht anerkennen und nun vielmehr in diesen Versen eine im Gedankenfortschritt begründete Argumentation für die Erbsünde sehen. Die Argumentation des Apostels ist nämlich diese: „daß durch die in Adam eingetretene Todesdisposition derselbe auf Alle übergegangen und nicht durch eigene Sünde, ergiebt sich ja daraus, daß die vormosaische Sünde, obwohl ihr der Tod nicht positiv angedroht worden, wie bei Adam und im Gesetz (3 M. 18, 5. 5 M. 30, 15.), dennoch unter der Herrschaft des Todes stand." So erst leuchtet das logische Verhältniß der Sätze ein. Nun tritt ἄχρι κτλ. als Concessivsatz auf, ἁμαρτία δὲ κτλ. bringt den Einwurf, ἀλλά, welches auch sonst steht, wo man ἀλλά γε erwarten sollte (Bornemann zu Xenoph. Exp. Cyri 6, 7, 43. Viger S. 471.), tritt dem Einwurf entgegen. Allerdings gewinnt es den Anschein, als müßte nun auch zu den älteren orthodoxen Erklärungen des ἐφ᾽ ᾧ oder des ἥμαρτον zurückgekehrt werden, denn könnte ἥμαρτον noch von den Thatsünden der Einzelnen erklärt werden, wenn diese doch nicht der Grund des θάνατος waren? Allerdings nicht, wenn diesen Thatsünden ein atomistisch-spontaner Charakter zugeschrieben wird wie bei Theod.: οὐ γὰρ διὰ τὴν τοῦ προπάτορος ἁμαρτίαν, ἀλλὰ διὰ τὴν οἰκείαν ἕκαστος δέχεται τοῦ θανάτου τὸν ὅρον, wohl aber, wenn diese selbst von P. nur als die relativ freien Erscheinungen der angestammten sündlichen Substanz angesehen wurden. Daß nämlich die sittliche Freiheit keine absolute sei, daß die Spontaneität nur darin bestehe, von den in der Totalität des Individuums ohne dessen Zuthun gesetzten Momenten das eine oder das andere durch die Wahl in die That herauszusetzen, wird sich nicht bestreiten lassen (vgl. die eindringende Abh. über die Freiheit von Zeller Theol. Jahrb. 1846.).

In den Auslegungen der Alten, noch bis auf Mel., Bucer und Este herab, herrscht bei diesen Versen wie kaum bei einem andern Unsicherheit und Unklarheit, theilweise auch

durch die Unvollständigkeit des Textes bei Chrys. und in den Catenen veranlaßt. Sententia est, klagt Justin., omnium consensu obscurissima. Nur bei wenigen der Alten kommt ein logischer Zusammenhang heraus, Einige weiß man schwer mit den Textesworten zu vereinigen. So will Orig. zu peccatum nach 7, 8. mortuum ergänzen, und in Folge dessen νόμος von dem natürlichen Gesetz erklären, mit dessen Erwachen erst die kindische Sünde strafbar werde. Viele geben dem ἄχρι die sprachlich nicht unzulässige Bed. „während" (Orig., Chrys., Theod., Aug., Er., Mel., Koppe), so daß es die Zeit von Moses bis Christus umfaßte. Wie dann die Worte in den Zusammenhang eingreifen, wird jedoch von den Meisten gar nicht unternommen nachzuweisen. Einige finden in ἄχρι — ὄντος eine Aussage über das Verhältniß des Evang. zum Gesetz (Aug., Cyrill, Gennad., Mel.). Gennad.: *τοῦτο λέγει, ὅτι ἕως οὗ φύσεως ἦμεν σαρκικῆς τε καὶ παθητικῆς, καὶ διὰ τοῦτο ὑπὸ νόμου εἶναι χρῃζούσης, τῇ ἁμαρτίᾳ κατεκρατούμεθα, πολιτευομένης αὐτῆς ἐν τῷ κόσμῳ παντί· ἀναιρεθέντος μέντοι τοῦ νόμου, διὰ τὸ πνευματικοὺς γενομένους πρὸς δικαίωσιν ἡμᾶς ἐν Χριστῷ μετελθεῖν, συνανῄρηται καὶ ἡ ἁμαρτία· οὐ γὰρ ἐλλογεῖται λοιπὸν, μὴ ὄντος νόμου.* Mehr Zusammenhang liegt in der Erklärung von Theod. Mops.: V. 13. soll *εἰς αὔξησιν* des *„πάντες ἥμαρτον"* dienen. In der ganzen Zeit des Gesetzes vermochte dieses so wenig die Sünde zu besiegen, daß sich dieselbe verstärkte, ja, gäbe es keine Gesetze, so würde man sich gar nicht einmal der Sünde bewußt, dies soll mit *ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται κτλ.* gesagt seyn.

Ἐλλογεῖται im N. T. nur noch Philem. 18. = *ἐν λόγῳ τιθέναι, λογίζεσθαι.* Der allgemeine Satz wiederholt das schon K. 4, 15. ausgesprochene Axiom. Daß *νόμος* auch hier das mosaische Gesetz sei, wird schon aus dieser Analogie deutlich, und ergiebt sich aus *μέχρι Μωϋσέως.* Nun ergab die Auslegung von 4, 15., daß durch Abwesenheit des mosaischen Gesetzes die Sünde nur relativ und nicht schlechthin straflos werde. Indem aber die Auslegung unsern Ausspruch absolut faßte, entstand für die Ausleger die größte Verlegenheit. Wie konnte der Ap. die vormosaische Sünde als unzurechenbar

ansehen, da doch das innere Gesetz dem mosaischen parallel, da nach K. 1. 2. auch die heidnische Sünde strafbar, da Sodom und Gomorrha und die Sündfluth hinlängliche Dokumente der göttlichen Vergeltung auch aus jener Zeit (vgl. zu 4, 15.). Este verweist uns darauf, daß wenn auch solche Strafurtheile vor dem Gesetze vorgekommen, sie doch nur vereinzelt dastehen. So meint auch Beng.: peccatum non notat scelera insignia, qualia Sodomitae sed malum commune und bemerkt: quod peccatum sine lege non soleat venire sub censum ne sub divinum quidem. Soll aber die hier vom Ap. gelehrte Bestrafung mit dem Tode für die vor dem Gesetz begangene Sünde nur Ausnahme von dem Gesetz der Vergeltung seyn, wäre sie nicht eben damit Willkühr? Eine solche Ausnahme konnten die Arminianer sich gefallen lassen, nach welchen der θάνατος nur als natürliches Uebel übergegangen, und konnten sich begnügen, eine göttliche Teleologie dabei nachzuweisen: deßhalb nämlich habe Gott ohne die Schuld der Menschen dies Uebel auf sie übergehen lassen, damit Adam ein Vorbild Christi werde, durch welchen auch die Gerechtigkeit ohne Verdienst komme (Episc., Grot., auch Fr.). Wie Calov den Schluß des Ap. formulirt: „wo die Sünde nicht angerechnet wird, kann auch der Tod nicht herrschen, nun hat er über jene Zeitgenossen geherrscht, also ist ihnen die Sünde angerechnet worden, und da sie nicht angerechnet wird, wo kein Gesetz, so müssen sie auch ein Gesetz gehabt haben," (nur hypothetice soll das ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖτει stehen), würde derselbe den Tod als Strafe für eigene Schuld erscheinen lassen. So ist denn die Auslegung darauf hingedrängt worden, bei ἐλλογεῖται nicht Gott als das anrechnende Subjekt zu denken, sondern den Menschen. Und zwar geht diese Fassung durch alle Zeiten hin, sie findet sich bei Ambr., Aug., Theod. Mopſ., Abäl., Thomas, Luth. („man achtet ihrer nicht") Calv., Mel., Balduin, Spener, Rück., Usteri, Rothe, J. Müller (I. S. 134.). Calv.: sine lege, quamquam nos male agere non nesciamus, obruimus tamen, quantum in nobis est, ingerentem se mali notitiam. Nach Zwingli, Fr. soll als dieses anrechnende menschliche Subjekt näher der menschliche Richter gedacht seyn. Sprachlich ist gegen ihre Zulässig=

keit nichts einzuwenden. Nur wird man gestehen, wo in einem religiösen Zusammenhange wie hier vom Zurechnen die Rede, so wird man immer zunächst an Gott als zurechnendes Subjekt zu denken geneigt seyn, zumal wenn wie hier V. 14. sofort von einem göttlichen Strafverhängniß die Rede. Auch werden nur diejenigen Ausleger den auf jene Weise gewonnenen Gedanken in diesem Zusammenhange für gerechtfertigt halten, welche in diesen Versen den Beweis für das Vorhandenseyn der Thatsünde finden. Eine neue Auskunft ist nur von Hofm. versucht worden: „Unbedingt gilt jener als sich von selbst verstehend angeführte Rechtssatz sowohl für die einzelne Sünde des Einzelnen, als für das gottwidrige Verhalten der Menschheit. Aber nur für letzteres ist er in dem Zusammenhange gemeint, so daß die Verantwortlichkeit des Einzelnen für seine einzelnen Sünden gar nicht in Betracht kommt. Gott hat der Menschheit innerhalb der mit Adam's Uebertretung begonnenen Geschichte keine neue Möglichkeit gegeben, sich als Ganzes für oder wider eine von ihm kund gegebene Lebensordnung zu entscheiden, so daß sich ihr Geschick, dem Tode unterworfen zu seyn, darnach hätte wenden können. Daß sie dem Tode fort und fort verfiel, kann also nicht vermöge Anrechnung ihres gottwidrigen Gesammtverhaltens geschehen seyn, weil nicht vermöge einer Selbstentscheidung gegen eine von Gott kund gegebene Lebensordnung." Allein gilt nicht gegen diese Auskunft vollkommen, was derselbe Ausleger oben gegen die Ergänzung des Adamo peccante bei ἥμαρτον einwandte: „Ist es nicht aber durchaus unzulässig, dasjenige hinzuzudenken, was dem Gedanken erst seine wesentliche Bestimmung giebt?" — Haben wir als anzurechnendes Subjekt Gott zu denken, so kann auch der Ausspruch nur gemäß K. 4, 15. ausgelegt werden, das ἐλλογεῖσθαι kann nur relativ gemeint seyn, vgl. die Auslegung von 4, 15. So Grot., Phil., de W. Wir gestehen gern, daß bei dieser Auslegung der Mangel an dogmatischer Schärfe im Ausdruck Anstoß giebt, allein in K. 4, 15. muß man ihn doch zugestehen, und, wie Calv. richtig bemerkt, ohne solche relative Beschränkung ist ἐλλογεῖται auch dann nicht zu denken, wenn der Mensch das anrechnende Subjekt ist, denn sowohl sich selbst als gegenseitig

rechnet der Mensch, auch ohne positives Gesetz, die Sünde an. — Wie steht es nun aber mit der vis probandi des vom Apostel gebrauchten Argumentes? Ihre individuelle Schuld soll nicht ausreichen, um das Todesverhängniß über sie zu erklären, wie denn auch über ihre Sünde nicht, wie bei der Ursünde (1 M. 2, 17.) und im Gesetz (3 M. 18, 5. 5 M. 30, 19.), die Todesdrohung ausgesprochen worden; daraus soll also geschlossen werden können, daß der Tod, daß das physische Sterben, in Folge der von der Ursünde her fortwuchernden Todesmacht über sie gekommen? Haben wir hier nicht ein rabbinisch-zugespitztes argumentum ad hominem, ein solches wie Gal. 4, 22., von welchem Luth. sagt, daß der Beweis „zum Stich zu schwach, wiewohl er den Handel vom Glauben frei lichte macht"? Aber wie öfter es nur die rabbinisch-subtile Form ist, die uns in den paulinischen Argumenten Anstoß giebt, unter dieser Form aber eine Wahrheit des Gedankens verborgen liegt, so ist es auch hier. Zunächst ist in Frage zu stellen, ob in ἀπέθανον nichts weiter als der physische Tod liege. Sieht man sich V. 15. 17. veranlaßt, den Begriff weiter und voller zu nehmen, so scheint dies allerdings hier nicht anzugehen, da der Ap. sich doch auf ein evidentes nachweisbares Faktum, also auf das Sterben, beziehen muß. Aber schon bei der Todesdrohung im Paradiese hat sich gezeigt, daß der Ap. bei jener engen Begrenzung des Begriffs nicht stehen geblieben ist (s. ob. S. 226.). So auch bei jenem tiefsinnigen Worte des Gesetzes: „thue dies, so wirst du leben, der Sünder aber wird sterben," welches auf jeder Stufe fortschreitender religiöser Erkenntniß und Erfahrung einen immer tieferen Sinn gewinnt. Hatte doch schon dem historischen Sinne nach im Gesetze die Drohung sich nicht bloß auf den physischen Tod bezogen: auch P. legt 7, 10. den ethischen, beziehungsweise den ewigen Tod hinein. Von seiner tieferen christlichen Einsicht aus deutet er solche Worte, indem sie ihm ja nicht Menschen- sondern Gottes-Wort sind. Mag also auch hier als nächstes Moment der physische Tod hervortreten, so wird der Ap. die anderen Momente hier ebenso wenig ausgeschlossen haben als V. 12. und 7, 11. Wenn nun über die Gesetzlosen, deren Sünden doch von Gott nach einem anderen Maßstabe beurtheilt werden, als die der Gesetzlichen (2,

12. vgl. S. 92. 98. 149.), dennoch dasselbe Strafverhängniß ergeht wie über die unter dem Gesetze, weist dies nicht darauf hin, daß es einen anderen Grund als die persönliche Verschuldung haben müsse? Freilich scheint der Ap., wenn er hier die Sünden der Vorgesetzlichen als solche bezeichnet, die eigentlich den *θάνατος* nicht verdient, sich in Widerspruch mit 1, 32. zu setzen, wonach der lasterhafte Heide selbst das göttliche *δικαίωμα* anerkennt, daß seine Sünden *ἄξια τοῦ θανάτου* sind. Indeß hat es doch alle Wahrscheinlichkeit, daß dort, wo nur von der richtenden Stimme des Schuldgefühls des Heiden gesprochen wird, der Ap. *θάνατος* in einem weit beschränkteren Umfange genommen hat als hier, wo er sich auf Worte bezieht, in welchen Gott die Todesdrohung ausgesprochen hat.

Ἐβασίλευσεν. Orig.: videtur Apost. mortem describere velut tyranni alicujus ingressum. Die Wahl des Ausdrucks hier wie V. 21. bestätigt, daß Sünde und Tod als ein über den Einzelnen übergreifendes Prinzip gedacht sei, als eine durch den ersten Sünder eingeführte Gattungsbestimmtheit. Beng.: sane vix ullus rex tot subditos habet, quot vel reges mors abstulit, immane regnum. *Ἐπί* statt des Genitiv hebr. Construktion von מָלַךְ בְּ und שָׁלַט mit עַל. — *Τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας.* Die Auslassung des *μή*, nur auf 3 griech. codd. min. gestützt, verdient keine weitere Beachtung; ausführlich darüber Reiche comm. crit. S. 39. Das *ἐπί* ist auf die Bed. „bei, unter den begleitenden Umständen" zurückzuführen, vgl. *ἐπ᾽ ἀσφάκτοις μήλοις* „ohne geopfert zu haben," Eurip. Jon. v. 235. Die Phrase aber ist dem Hebr. כִּדְמוּת Ps. 58, 5., LXX. *κατὰ τ. ὁμοίωσιν τ. ὄφεος*, nachgebildet, vgl. den ähnlichen Gebrauch von *ὁμοίωμα* 6, 5. (8, 3.), mithin aufzulösen in *ὁμοίως τῇ παραβάσει Ἀδάμ.* Diese Aehnlichkeit mit der *παράβασις Ἀδάμ* soll nach Athan. darin bestehn: „indem sie keine Todsünde begingen," nach Grot.: „indem sie keine grobe Sünde begingen," vielmehr ist aus der Zusammenstellung mit der Uebertretung des mosaischen Gesetzes deutlich, daß hier von der *παράβασις* im Sinne von 4, 15. die Rede sei (vgl. zu 4, 15.), Phot.: *ὁ μὲν (Ἀδὰμ) ὡρισμένην καὶ νομοθετηθεῖσαν ἐντολὴν παρέβη καὶ ἥμαρτεν· οἱ δὲ ἡμάρτανον τὸν αὐτοδίδακτον τῆς φύσεως λόγον ἐνυβρίζοντες.* Vgl. auch 1 Tim. 2, 14.: *ἡ δὲ γυνὴ*

ἀπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν. Doch liegt nach dem oben Ausgeführten nicht sowohl darin die Aehnlichkeit, daß kein positives Gesetz, als vielmehr, daß dasjenige positive Gesetz nicht übertreten wurde, mit welchem die Todesdrohung verbunden war. So Crell, Limb.: lex mortis comminatione sancita, Reiche (vgl. noch dessen Ausführung in der comm. crit. S. 46.). Von Mey. wird diese Beschränkung verwehrt, weil „nur das gegenüberstehende *μὴ ὄντος νόμου* maßgebend seyn könne" — wohl, aber wenn nun eben, wie gezeigt, der mosaische *νόμος* gleichfalls die Todesdrohung bei sich hatte? Faßt man hier als das Charakteristische der *παράβασις Ἀδάμ* und der *παράβασις νόμου* nur die Ueberschreitung eines positiven Gebotes, so muß wenigstens das Moment eines objektiv geoffenbarten und daher unzweifelhaften hervorgehoben werden. Doch bleibt auch alsdann noch dem Einwande Raum, daß der Ap. solche vormosaische positive Gebote wie die noachischen oder die Beschneidung außer Acht gelassen. Um diesem Einwande zu entgehen, wird auch von Fr., Mey. angenommen, daß das *καί* ausdrücken solle, es seien nicht bloß jene Einzelnen, die positive Gebote erhalten, sondern auch diejenigen dem Tode unterworfen gewesen, welche u. s. w. Richtiger de W.: „auch d. i. trotz der Verschiedenheit der Sünde." — Von den meisten älteren Auslegern wurden unter den *μὴ ἁμαρτήσαντες* auch die durch Adams Sünde der poena damni unterworfenen Kinder mit einbegriffen — insofern nicht mit Unrecht, als zwischen dem vorgesetzlichen und dem kindlichen Zustande eine Verwandtschaft stattfindet, weßhalb K. 7, 9. von den Einen auf das Zeitalter der vorgesetzlichen Menschheit, von den Andern auf das Kindesalter bezogen wird. Eine bewußte, oder wohl gar ausschließliche (Brenz) Rücksicht auf sie kann jedoch, wie schon Calv. bemerkt, dem Zusammenhange nach nicht stattfinden.

Es war das Hauptmoment der adamitischen Parallele ausgesprochen. Es hätte nun die Ausführung der antithetischen Seite folgen sollen, aber P. begnügt sich, in dem *ὅς ἐστι κτλ.* nur eine Andeutung der andern Hälfte zu geben und damit die begonnene Struktur fallen zu lassen; es scheint ihm der Sache entsprechender, erst die auf Grund des Paralle-

lismus doch stattfindende qualitative und quantitative Verschiedenheit durchzuführen, alsdann, nachdem die Parallele durch Aufnahme dieser Momente bereichert worden, V. 18. zu derselben zurückzukehren — „von diesem Allen nun zeigt sich in dem zweiten Anfänger der Menschheit das Gegenbild,“ s. oben S. 215. — *Τύπος* von *τύπτω*, die Ausprägung einer Idee oder Thatsache in einem Früheren, Nitzsch: „das Vorbild ist derjenige Bestandtheil des alttestamentl. Schriftwortes oder der Geschichte des A. T., welcher außer seinem Zwecke für die nächste, niedere Stufe der Offenbarung und Erlösung, auf welcher er zuerst erscheint, vermöge des Gesetzes der Aehnlichkeit und der Entwicklung noch für etwas, das der höheren eigenthümlich ist, Vorbedeutung hat.“ Das Gegenbild (*ἀντίτυπος* Hebr. 9, 24.) ist der *μέλλων*. Worin dieser Typus bestanden, kann nicht bloß so allgemein wie von Theod. Mops. ausgedrückt werden: *ἐπειδὴ ὥσπερ δι᾽ ἐκείνου τῶν χειρόνων ἡ πάροδος ἐγένετο, οὕτω διὰ τούτου τῆς τῶν κρειττόνων ἀπολαύσεως τὴν ἀφορμὴν ἐδεξάμεθα*, sondern wie die folgende Ausführung zeigt, wird der Grundgedanke derselben von Theoph. richtig angegeben: *ὡς γὰρ ὁ παλαιὸς Ἀδὰμ πάντας ὑποδίκους ἐποίησε τῷ οἰκείῳ πταίσματι* (dadurch, daß Sünde und Tod von ihm auf sie überging), *καίτοι μὴ πταίσαντας, οὕτως ὁ Χριστὸς ἐδικαίωσε πάντας, καίτοι μὴ δικαιώσεως ἄξια ποιήσαντας.* „Wie uns nun hat ein' fremde Schuld in Adam All' verhöhnet, also hat uns ein' fremde Huld in Christo All' versöhnet“ (Spengler). *Τοῦ μέλλοντος* sc. *Ἀδάμ* wie 1 Kor. 15, 45. *ὁ ἔσχατος Ἀδάμ.* Bei den Rabbinen הָאָדָם הָאַחֲרוֹן. Daß der Ap. von seinem eigenen Standpunkte aus im Hinblick auf die Wiederkunft Christi zur Reichsvollendung ihm das Präd. *μέλλων* gegeben (Fr., de W.), läßt sich nicht annehmen, da ja nachher Würkungen aufgeführt werden, die gleich mit seinem Eintritt in die Welt begonnen. Vielmehr vom Standpunkte des ersten Adam aus ist der andere als der zukünftige bezeichnet (Er., Beza, Seb. Schmidt). Dürfte man aber den Terminus als einen in der jüdischen Theologie geläufigen ansehen, so ließe er sich erklären wie *ὁ αἰὼν ὁ μέλλων.* Wie dieses das, vom alttest. Standpunkt aus betrachtet, zukünftige messianische

Zeitalter ist, welches indeß, nachdem es eingetreten, nun auch Bezeichnung der christlichen Periode wird, so kann ὁ Ἀδὰμ ὁ μέλλων auch der Adam seyn, welcher als zukünftiger Gegenstand der Hoffnung gewesen ist. In der That scheint das ὁ Ἀδὰμ ὁ ἔσχατος 1 Kor. 15, 45. den Terminus als einen geläufigen vorauszusetzen. Und unmöglich ist es ja nicht, daß schon in der damaligen jüdischen Theologie diese Parallele zwischen dem ersten und zweiten Anfänger der Menschheit vorgekommen. Bei den Rabbinen findet sie sich vielfach (Snabel amoenitates typicae emblematicae 1727. in der Abh. de Adamo typo Christi), wiewohl allerdings die betreffenden Stellen nicht hoch hinaufreichen; die ältesten der Beispiele bei Wettst. sind aus dem Targum zu Ps. 49, 3. 68, 33., welcher nach Zunz (Gottesdienstl. Vorträge S. 77.) an das Ende des 7. Jahrh. zu setzen wäre. Es sei uns noch erlaubt einen, wenn auch viel spätern Ausspruch dieser Art um seiner Bedeutsamkeit willen hier mitzutheilen. Bei dem Verfasser des Buches Neve Schalom R. Abraham Ben Isaak (gest. 1593) B. 9. 5. 8. findet sich der merkwürdige Ausspruch: הָאָדָם הָאַחֲרוֹן
הוּא הַמָּשִׁיחַ כְּפִי שֶׁאָמַר יָרוּם מִמֹּשֶׁה וְאָמְנָם (?) וְגָבַהּ מִמַּלְאֲכֵי
הַשָּׁרֵת ו״ג וְיוּסַר הָחֵטְא הַקַּדְמוֹנִי שֶׁמִּפָּנָיו נִקְנְסָה מִיתָה וּבְיָמָיו
יִהְיֶה תְּחִיַּת הַמֵּתִים וְגו׳ וְזוּ הָיְתָה הַכַּוָּנָה בִּבְרִיאַת הָאָדָם לִהְיוֹת
נִצְחִי וְהַחֵטְא קָנַס עָלָיו מִיתָה וְנִשְׁלְמָה הַכַּוָּנָה הָאֱלֹהִית בַּמֶּלֶךְ
הַמָּשִׁיחַ הָהֶפְכִּי לְאָדָם הָרִאשׁוֹן: „Der letzte Adam ist der Messias, wie es heißt: er wird höher seyn als Moses, und in der That, er ist höher als die dienenden Engel, und die alte Sünde, durch welche der Tod eingeführt, wird durch ihn hinweggenommen, denn in seinen Tagen werden die Todten auferstehen. Dies war die göttliche Absicht bei Erschaffung des Menschen, daß er ewig seyn sollte, aber die Sünde hat den Tod veranlaßt: nun wird die göttliche Absicht durch den zweiten Adam erfüllet, der das Gegenbild des ersten ist."

Blicken wir nun nach Darlegung dieser exegetischen Resultate auf ihr Verhältniß zum Dogma von der Erbsünde, so entsprechen dieselben derjenigen kirchlichen Fassung des Dogmas, welche als imputatio mediata, als die durch die Fortpflanzung von Tod und Sünde vermittelte imputatio, bezeichnet und mit

welcher von einem Theile ihrer Vertreter die Anerkennung einer nicht bloß formellen, doch relativ beschränkten Willensfreiheit verbunden wird. Gegen sie ist mit eben so tiefem Ernst als dogmatischer Gründlichkeit neuerlich geltend gemacht worden, daß sie Eines nicht erklärt, jene von dem sittlich ernsten Menschen nicht zu verleugnende Gewissensstimme, welche ihn nicht bloß für seine Thatsünde, sondern auch für seinen sündlichen Hang selbst verantwortlich mache. Aber eben diese sittliche Zumuthung ist es, welche nicht anders als nur beziehungsweise anerkannt werden kann. Wenn doch jedwedes Handeln nur denkbar ist auf dem Boden einer theils durch natürliche Anlage theils durch geschichtliches Bewußtseyn gegebenen Bestimmtheit, über welche der Mensch nicht hinauskommen kann, wenn der Grieche nun einmal nicht die religiöse Substanz des Juden besitzen, ein Johannes niemals die Thatenergie eines Paulus erringen kann, wenn demnach die Wahlfreiheit immer eine beschränkte seyn muß, so wird auch das handelnde Individuum, welches auf diese seine Schranke reflektirt, ein Bewußtseyn der Selbstverschuldung nur innerhalb seiner Schranke haben können. Unleugbar weist hierauf dasjenige hin, was in der h. Schrift von dem Gradunterschiede der Sünde und von der Unwissenheitssünde gelehrt wird (vgl. ob. S. 91. 94. 98. 149.). Wird nach P. von Gott der heidnischen Sünde ein geringeres Schuldmaß beigemessen, so wird auch der bekehrte Heide beim Rückblick auf seine früheren Zustände nicht nach dem christlich-sittlichen Standpunkte über sich Gericht halten können. Trägt indeß andrerseits das Individuum auch ein über seine individuelle Schranke hinausreichendes, allgemein-menschliches Wesen in sich, und damit das, wenngleich mehr oder weniger verdunkelte, absolute Bewußtseyn um die absolute Aufgabe der Menschheit und hat es ferner den Glauben, daß dasjenige, wodurch es — abgesehen von seiner persönlichen Verschuldung — an der Realisirung seiner absoluten Aufgabe gehindert wird, der angeborne Sündenhang und das sündliche Gemeinleben durch menschliche Schuld in die Menschheit gekommen, so wird das Gewissen allerdings auch diese Schranke ihm als Schuld vorhalten, insofern auch er jene Menschheit in sich trägt, durch welche diese Schranke entstanden ist, aber

sie wird nach einem anderen Maße gemessen werden als seine persönliche Schuld, daher denn allerdings bei dem bekehrten P. ein sittliches Schmerzgefühl über sein früheres, persönlich zwar nicht ganz unverschuldetes dennoch wesentlich in seiner Nationalität und in seinem Charakter bedingtes Verhalten gegen die christliche Sache, dennoch aber ein solches, welches ihm zu gleicher Zeit zur Selbstentschuldigung dient 1 Tim. 1, 13—15. Wohl scheint es offenbarer Widerspruch zu seyn, daß der Grund unsrer Schuld zugleich der Grund unsrer Entschuldigung seyn soll (J. Müller II. 469.): dem Ap. a. d. St. ist es nicht so erschienen, und wird nur dann so erscheinen können, wenn das Individuum abstrakt auf sich selbst statt auf den Boden seines Gattungsbegriffes gestellt wird.

V. 15. So schickt sich denn also der Ap. an, in dem parallelen Verhältnisse die Verschiedenheit nachzuweisen. Wie aber in den Erklärungen der Aelteren der Nachweis eines Gedankenfortschrittes bis V. 19. sich vermissen läßt, so sind viele Neuere an der Möglichkeit eines solches Nachweises gänzlich verzweifelt. Morus sagt: de hac dissimilitudine agitur jam per quinque versus ita, ut quinquies idem illud repetatur, variatis quidem verbis, at re manente semper eadem. Köllner zu V. 16.: „im Ganzen derselbe Gedanke wie vorher, nur verschieden ausgedrückt. *Καί* deutet als anknüpfend auf Neues, aber in Wahrheit folgt nur dasselbe." Noch stärker drückt sich Rück. in der ersten A. S. 225. über diesen Mangel aus, und findet ihn in einer Unklarheit des Ap. über seine eigenen Gedanken begründet. Wogegen von Rothe auf eigenthümliche Weise die scharfsinnigste Präcision in Ausdruck und logischer Folge nachzuweisen gestrebt wird. Im Allgemeinen scharf und bündig Beng.: Adam et Christus secundum rationes contrarias conveniunt in positivo, differunt in comparativo. Die Gedankenfolge ist diese: V. 15. das quantitative Mehr auf der Seite der von Christo ausgegangenen Würkung, V. 16. 17.: des qualitative Mehr: dort eine göttliche Rechtshandlung und als deren Folge eine Privation, hier eine das Recht bei Weitem überbietende Gnadenhandlung, und in Folge derselben nicht nur Aufhebung der Privation, sondern eine überschwengliche Position. Darauf

V. 18. 19. Wiederaufnahme der Parallele mit Einschluß der nachgewiesenen Differenzen.

Ἀλλά nicht „aber" sondern „vielmehr," schließt sich unmittelbar als Correktur der in τύπος liegenden Gleichheit an. Von Auslegern, welche sich in diese Correktur nicht finden konnten, wurde der Satz als Frage gefaßt (Cyrill., Heum.). Παράπτωμα wie das deutsche „Fall, Fehltritt" vgl. delictum von delinquere; also Abweichung vom göttlichen Willen — daß dieses Moment von dem Ap. hineingelegt worden, zeigt die Vertauschung mit παρακοή V. 19., dasselbe Wort von Adams Fall, Weish. 10, 1.; daß es vom Ap. nicht identisch mit παράβασις gebraucht worden, zeigt Röm. 11, 11. Eph. 1, 7. 2, 1. — Χάρισμα von χαρίζομαι ein nicht aus Verdienst, sondern aus Gnade geflossenes Geschenk; in 6, 23. bildet es den Gegensatz zu ὀψώνιον „die verdiente Löhnung." Der Inhalt dieses Geschenks sofort genauer bezeichnet in ἡ χάρις — Χριστοῦ. Da χάρισμα hier den Gegensatz zu παράπτωμα bildet, sollte man allerdings an seiner Statt vielmehr τὸ δικαίωμα (Χριστοῦ) erwarten. Da es indeß dem Ap. nicht sowohl darauf ankommt, den persönlichen Contrast der Anfänger beider Reihen hervorzuheben als den ihrer Würkungen, so denkt P. auch hier mit dem παράπτωμα sofort den θάνατος in Verbindung, und stellt deßhalb χάρισμα dem παράπτωμα gegenüber. — Εἰ γὰρ κτλ. Enthält dieser begründende Satz bereits die Angabe der ersten Differenz oder nur den Hinweis darauf, daß man eine solche zu erwarten berechtigt sei? Das Erstere nach Theoph., Er., Calv., Rück., Rothe u. d. m., das Andere nach Chrys., Theod., Grot., Fr. Im ersten Falle wird πολλῷ μᾶλλον als das quantitative Mehr gefaßt, so daß diese erste Differenz die quantitative wäre; im andern Falle als Bezeichnung des logischen Mehr „um wie viel eher," Chrys.: πολλῷ γὰρ τοῦτο εὐλογώτερον. Für diese logische Fassung spricht die Satzform V. 17. 18. 11, 24. und im vorliegenden K. V. 9. Wie passend erscheint auch ein solcher vorbereitender Hinweis auf die Nothwendigkeit eines solchen Contrastes der Würkung! Doch wird durch diese Fassung des πολλῷ μᾶλλον nicht verwehrt, in dem Satze eine Angabe der quantitativen Differenz zu sehen,

— nur daß diese freilich nicht abstrakt von der qualitativen getrennt werden darf. Er. umschreibt: cum alioquin per se sit efficacius servare quam perdere, longe potentior est Christus etc. Auf das Mehr des Krafterweises wird der Leser schon durch das ἐπερίσσευσε hingeführt *), und daß der Ap. V. 16. bestimmt sich bewußt ist, einen zweiten Grund anzuführen, zeigt die Anknüpfung durch καί: sollte erst V. 16. die Angabe der Differenz beginnen, so mußte οὐ γάρ oder καὶ γάρ erwartet werden. Est, bemerkt dort Calv., proximae sententiae declaratio, quia nondum expresserat, qua in parte Adamum superet Christus. Auch solche Ausleger, welche dem πολλῷ μᾶλλον die logische Bed. beilegen wie Fr., Mey. finden daher in V. 16. einen zweiten Grund. — „Das Verhältniß des Vordersatzes zum Nachsatze ist das eines verstärkten parallelen Gegensatzes." Und zwar ruht dem Ap. das Gewicht desselben darauf, daß dort ein Mensch würkt, hier Gott durch Christum. Es ist allerdings jener εἷς nicht ausdrücklich in seiner Qualität als Mensch bezeichnet, daß aber der Ap. diese im Auge hatte, zeigt die Bezeichnung Christi als ἄνθρωπος. So müssen denn nun auch die Würkungen auf der Einen Seite überschwenglicher seyn als auf der andern: dort eine privative Würkung, eine Beraubung, hier eine überschwengliche Mittheilung. — Οἱ πολλοί an sich im Klassischen „die Menge oder die Meisten" (Valck. diatribe S. 217. Er. Schmid zu V. 19.), hier aber: „diese bekannte Menge," vgl. zu οἱ πάντες 11, 32. In vorliegendem Ausspruche ist es anstatt des πάντες gewählt im Gegensatze zu εἷς (12, 5. 1 Kor. 10, 17.). Daß es um der Ausnahmen von Henoch, Elias willen nicht zu limitiren und auf multi herabzusetzen (wie bei Pelag., Diod. v. Tarsus, Grot.), zeigt die Vertauschung mit πάντες V. 18. 19. Ueber jene Ausnahmen selbst s. oben S. 231. — Ἀπέθανον. Hier und V. 16. 17. 18., wo die von Christo ausgegangenen Segnungen zu dem ἀπέ-

*) Nach dem Pelagianer Julian soll in τοὺς πολλούς das Mehr liegen: Christi Würkung reiche insofern weiter, als seine Gnade sich auch auf die parvuli erstreckt, auf welche die imitatio Adami sich nicht erstrecke. Ihm hält Aug. entgegen, daß im Griechischen nicht plures stehe, sondern multi.

θανον in Gegensatz treten, haben auch viele unter denjenigen Auslegern, welche V. 14. und wohl auch V. 12. *θάνατος* nur vom physischen Tode erklärt hatten, doch die mors aeterna mit herbeigezogen (Calv., Cocc., Cal., Tirinus, Spen. a.) — beziehungsweise nicht mit Unrecht, wenn auch V. 14. jenes Moment in den Vordergrund tritt, vgl. was ob. S. 226. über die Auslegung des Ap. von 1 Mos. 2, 17. gesagt worden. — Wenn in dem Folgenden *ἐν χάριτι κτλ.* mit dem Verbum als dessen Vermittlung verbunden, und *ἡ δωρεά* selbstständig genommen wird (de W., Mey.), andere dagegen es als nähere Bestimmung an *δωρεά* anschließen (Beza, Rothe, Baumg.-Crus. u. d. m.), so läßt sich beides vertheidigen. Gegen das Letztere entscheidet nicht, daß vor *ἐν χάριτι* die Wiederholung des Art. vermißt wird (Win. S. 155.), auch kann nicht gesagt werden, daß dann dem *παράπτωμα* im Vordersatz sein entsprechendes Moment im Nachsatz fehlen würde (Mey.), denn der ganze Satz: *ἡ χάρις — Χριστοῦ* ist nur Analyse des *χάρισμα*, und wie dieses vorher zu *παράπτωμα* den Gegensatz bildet, so kann es dies auch hier. Daß *ἡ δωρεά* ohne nähere Bestimmung zu nackt da stehen würde, läßt sich freilich andrerseits auch kaum behaupten, insofern sein Verständniß durch *χάρισμα* schon vorbereitet ist, auch nachher V. 16. das bloße *δώρημα* folgt, wiewohl sich sagen läßt, daß dies nicht mehr befremden konnte, wenn schon V. 15. *ἡ δωρεὰ* durch *ἐν χάριτι κτλ.* hinlänglich erklärt war. — *Ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ*, sie ist die letzte Ursache der Erlösung (s. V. 8. 3, 24.), sie ist zunächst göttliche Liebesgesinnung gegen den Sünder, Liebe aber theilt sich mit. Ihre Erweisung liegt nun in der *δωρεά*, welche wiederum zur näheren Vermittelung die *χάρις* Christi hat, und als vermittelte war sie hier darzustellen, denn der That des ersten Menschen mußte die des zweiten gegenübertreten. Beng.: gratia Dei est gratia Christi, a patre in Christum collata ut in nos ea derivaretur. So auch die *χάρις Χριστοῦ* Apg. 15, 11. 2 Kor. 8, 9. Gal. 1, 6. Tit. 3, 7. Die in der *δωρεά* sich mittheilende Gnade ist nun auch nicht mehr bloß als favor divinus immanens zu betrachten, in dieser *δωρεά* liegt eine *περισσεία* von subjektiv werdenden Gnadenkräften (V. 17.), aus denen jene subjektive

δικαιοσύνη hervorgeht, durch welche nach V. 21. die χάρις ihre Lebensherrschaft ausübt. — Τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρ., das Attributiv τοῦ ἑνὸς ἀ. durch den Artikel an das vorhergehende Subst. herangezogen, in welchem Falle bei diesem selbst der Art. entbehrlich (Kühner II. §. 493.). Wo der Ap. Christo das Präd. ἄνθρωπος beilegt wie 1 Tim. 2, 5., geschieht es mit Absicht; anstatt daraus, daß es dem εἷς nicht beigefügt ist, zu schließen, daß diese Parallelisirung hier nicht beabsichtigt sei, gilt vielmehr der umgekehrte Schluß, daß das ἄνθρωπος in εἷς involvirt zu denken ist. Auch hier tritt der zweite Mensch dem ersten Menschen gegenüber. — Ἐπερίσσευσε, nicht sowohl ein comparativer als ein superlativer Begriff. Während Vulg., Luth. hier im Prät. übersetzen (wogegen Luth. 3, 7. das Präs. hat), braucht Pesch. Ar. Polygl. u. Erp. das Präs. Die Nothwendigkeit der präsentischen Fassung folgert Rothe aus dem V. 17. 19. in ähnlichen Conditionalsätzen gebrauchten βασιλεύσουσι, κατασταθήσονται, woraus indeß nicht mit Stringenz gefolgert werden kann, da jene Futt. würklich ein durchaus Zukünftiges bezeichnen. Hat der Ap. das περισσεύειν als ein Vergangenes gedacht, hat er dabei das Eingetretenseyn der Gnadengabe in die Welt vor Augen, so darf auch der Aor. als Prät. gefaßt werden, wie auch wir sagen „Wenn der Apostelschüler so genau berichtet hat, so hat es gewiß der Apostel selbst desto mehr gethan," (gegen Rück.). Sonst konnte auch beim präsentischen Sinn das ἀπέθανον bestimmen, im Nachsatz den Aor. zu gebrauchen. Die Zulässigkeit der präsentischen Bed. wird an dieser St. davon abhängen, ob sich in ἐπερίσσευσε das Moment der wiederholten Handlung legen läßt, und dies ließe sich denken, wenn der Aor. hier, wie bei dem Präs. λαμβάνοντες V. 17. den einmal eingetretenen Gnadenerweis zugleich als continuum gedacht hätte, wie auch Luth. diese Fülle als eine solche bezeichnet, bei der das fortgesetzte „Gnade um Gnade" gelte (Werke VII. S. 1603.). Gerade dieses περισσεύειν wie die περισσεία χάριτος V. 17. läßt in der That annehmen, daß des Ap. Vorstellung bei Erwähnung jener δωρεὰ ἐν χάριτι nicht bloß stehen geblieben ist bei der Vermittelung des göttlichen favor gegen den Sünder, bei der gratia imputata, wie dies gegenüber der kath. Recht=

fertigungslehre hier die strengste luth. Exegese behauptet (Bald., Gerhard: justitia Christi nobis imputata per gratiam), sondern sich zugleich alle daraus sich ergebenden Folgen vergegenwärtigt hat, wie hier in hohem Aufschwunge Mel. ausspricht: δωρεά non tantum in hac vita donationem spiritus s. sed integrum beneficium Christi sc. vivificationem et sanctificationem in hac vita et deinde vitam aeternam, in qua Deus erit omnia in omnibus et natura nostra erit sine peccato. An einer Anzahl Stellen läßt die protest. Exegese diese vollere Augustinische Fassung der gratia vermissen (s. zu 5, 20. 6, 14. u. a., auch die rhetorische Schilderung der περισσεία bei Chrys. u. d. Erkl. zu δικαίωσις ζωῆς V. 17.*)

V. 16. Die zweite Differenz, die qualitative. Schon bei jener quantitativen lag sie zum Grunde, denn diese beruht auf jener, sie wird aber hier bestimmter hervorgehoben. V. 15. war der Fall und die Gnadenthat als Thaten der beiden menschlichen Anfänger einer neuen Reihe miteinander in Contrast gegenüber gestellt. Jetzt wird die contrastirende Beziehung Gottes in beiden Oekonomien hervorgehoben. „Die gesammte göttliche Offenbarung trägt den Doppelcharakter der Gnade und des Gerichts an sich, weil Gott selbst die absolute Liebe und die absolute Heiligkeit zumal ist" (Thomasius das Bekenntniß der luth. Kirche S. 52.**). Gesetz und Evangelium — unter dieses doppelte Verhältniß ist alles göttliche Thun an der Menschheit zu begreifen. Nur wo die Ueberschwenglichkeit des Standpunktes der Gnade gegenüber dem des Rechts begriffen wird, werden die folgenden Aussprüche über die Differenz beider Seiten verständlich. Theod.: ὑπερβαίνει, φησὶν, ἡ τῆς χάριτος φιλοτιμία τοῦ δικαίου τὸν ὅρον (vgl., obwohl in anderes gewendetem Sinne Jak. 2, 13.: κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως). Calv.: Cum judicio donum opponat, prius rigorem significat; sicut alterum gratuitam

*) Tirinus begreift unter der Fülle von Gnadengaben auch die doctores und praelati ecclesiae.

**) Auffallend ist bei Philippi die Verkennung des tiefen dogmatischen Gehaltes der Stelle; nach ihm soll der Gegensatz lediglich in εἷς liegen, die anderen Differenzpunkte wie κρίμα εἰς κατάκριμα — χάρισμα εἰς δικαίωμα hätten sich von selbst verstanden.

veniam: ex rigore enim damnatio est, ex venia absolutio, vel (quod idem valet) si jure nobiscum agat Deus, sumus omnes perditi, nos autem gratis in Christo justificat. Vgl. 6, 23. den Gegensatz von ὀψώνια und χάρισμα. Nach dem Rechte mußte auf der einen Seite ein richterliches Urtheil ausgesprochen werden, und dieses konnte nur ein verdammendes seyn, nach der Oekonomie der Gnade mußte ein Gnadengeschenk eintreten, und dieses kann nur in Rechtfertigung ausschlagen. Hierauf schränkt sich V. 16. die konkrete Exposition ein; die Verdammung aber tritt in die Erscheinung durch die Todesherrschaft, die Rechtfertigung in einer Lebensherrschaft. Dies die qualitative Hauptdifferenz. An sie schließt sich noch die andere an: dort eine bloße Privation von Einer Sünde aus, hier eine Aufhebung der entfalteten Sündenmacht, und Setzung eines Positiven an die Stelle.

Καὶ οὐχ — τὸ δώρημα. Ἁμαρτήματος, die Lesart von cod. DEFG It. Vulg. (nicht in allen codd.), Theod., (nicht im Commentar, sondern nur in dem Text), Aug. (nicht in allen Stellen) und einigen lat. Vätern, auch von Luth. und Beng. Aber gerade jene codd. bieten einen öfter verdorbenen, der lat. Uebers. conformirten Text, wie auch V. 17. 7, 6. (s. Reiche comm. crit. zu Röm. 7, 6. Anm. 11.); wie daher ἁμαρτήματος schon äußerlich nicht hinlänglich bezeugt ist, muß es der schwereren Lesart weichen, und ist wahrscheinlich Correktur nach dem παράπτωμα V. 15., wie auch Aug. zu Gunsten von ἁμαρτήματος aus dem Gegensatze von χάρισμα argumentirt. Die hier so überaus concise Ausdrucksweise des Ap. hat z. B. Analogien 2 Kor. 8, 13. 23. — Was die Construktion betrifft, so liegt am nächsten die gleiche Struktur wie in der ersten Proposition V. 15. anzunehmen, nnd so ist von Grot., Chr. Schmid ergänzt worden ὁ θάνατος*),

*) Auch Luth. hat „alles Verderben" und übersetzt ganz frei: „und nicht ist die Gabe allein über Eine Sünde wie durch des Einigen Sünders einige Sünde alles Verderben." Er hat also folgendermaßen ergänzt: *καὶ οὐ τὸ δώρημα ὑπὲρ ἑνὸς ἁμαρτήματος* (d. h. um es gut zu machen), *ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήματος* (so las er mit der 2ten Erasm. Ausg., deren krit. Autorität er folgt) *πᾶν τὸ πάθημα.*

von Beng., Mor. aus dem nachfolgenden τὸ κρίμα, von Theoph., Reiche τὸ κατάκριμα, von Bald., Fr. aus V. 15. τὸ παράπτωμα. Sollte indeß der Ap. das Subj. so bestimmt gedacht haben, so läßt sich kaum annehmen, daß er es ausgelassen haben würde. Mit Annahme einer von V. 15. abweichenden Satzbildung läßt sich nun die Ergänzung auf das einfache ἐστίν zu δώρημα beschränken (Rothe, Mey.): „nicht wie durch Einen gesündigt habenden ist das Geschenk", wobei ἑνὸς von Mey. betont und das ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων als Gegensatz angesehen wird und zwar als der einzige von P. hier beabsichtigte. Doch wird das Folgende zeigen, daß die qualitative Hauptdifferenz eine andere ist. Eher daher allgemeiner: „das Geschenk hat einen anderen Charakter als das, was durch den Einen Sündigenden gekommen ist." Auf denselben Sinn führt die Ergänzung von ἐγένετο nach δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος und ἐστί zu δώρημα; die engl. Uebers.: and not so as it was by one that sinned, so is the gift. Uebersetzen wir jedoch „aber nicht wie durch einen Sündigenden geschah, ist das Geschenk," so erscheint doch das „geschah" incongruent.

Τὸ μὲν κρίμα κτλ. Hier kommt zuerst die Rothesche Fassung des Artikels τό in Betracht, für welchen Rothe die bekannte partitive Bed. in Anspruch nimmt: „Τὸ μὲν sc. δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος, τὸ δὲ sc. δώρημα — einerseits ein richterliches Urtheil, andrerseits ein Gnadengeschenk." Sollte indeß der Artikel hier partitiv stehen, so hätte doch das bei δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος zu ergänzende Subj. ausgedrückt seyn müssen. So muß also der Artikel mit dem ihm zugehörigen κρίμα verbunden werden. Dieses τὸ κρίμα steht in gleichem Verhältniß zu κατάκριμα wie χάρις zu δικαίωμα. Das erstere drückt die Beziehung aus, in welche Gott durch Adams That zur Menschheit getreten, dieses die Beziehung, in welche er zu ihr in Christo tritt. Jene Beziehung ist ein Rechtsverhältniß, nach demselben mußte ein Urtheil über Adam gefällt werden, welches in thatsächliche Verdammniß für ihn und seine Nachkommen ausschlug. Hat nun κρίμα hier die auch von Luth. ausgedrückte notio anceps „Urtheil, Rechtsurtheil"? Vermöge des gegenüberstehenden konkreten χάρισμα wird man

geneigt seyn, auch *κρίμα* konkret von der 1 M. 2, 17. ausgesprochenen Todesdrohung zu verstehen. Was eingewendet worden, daß dieses eben nur eine Drohung vor geschehener That, ist nicht schlagend, denn nach geschehener That wurde eben die Strafdrohung Strafurtheil; auch könnte man an das 1 M. 3, 19. ausgesprochene Strafurtheil denken. Erheblicher ist das Bedenken, daß sich alsdann kein Unterschied zwischen *κρίμα* und *κατάκριμα* ergiebt. Unmöglich kann doch der Unterschied bloß in den verschiedenen Subjekten, auf welche sich Beides bezieht, liegen, wie Baumg.-Crus. will: „*κρίμα* ist das Strafurtheil über Einen, *κατάκριμα* das allgemeine Urtheil über das Geschlecht." Dennoch begnügen sich bei dieser Unterscheidung nicht bloß Aeltere, sondern auch de W. u. a. So ist nun für *κρίμα* eine ungewöhnliche Bed. geltend gemacht worden: reatus (Beza, Pisc., Cocc., Calixt, Er. Schmid). Die Verweisung auf das lat. crimen = cernimen d. i. „was gerichtet wird," reicht nicht aus um den fehlenden Beweis aus dem Sprachgebrauch zu ersetzen. Wir müssen daher jene notio anceps „richterliches Urtheil" beibehalten und kaum würde man davon abgewichen seyn, wenn man erwogen hätte, daß ja auch sie einen Gegensatz zu *χάρισμα* bildet, eben den, der im Rechtsverfahren und im Gnadenwege liegt. — *Ἐξ ἑνός*, verschieden von dem vorangegangenen *δι᾽ ἑνός*, bezeichnet den veranlassenden Ausgangspunkt. Als Subst. denken Mehrere aus dem Nachfolgenden *παραπτώματος* hinzu (Bald., Olsh., Rothe), aber dies doch nur, wenn vorher *ἁμαρτήματος* zu lesen wäre, oder wenn es unzulässig wäre, das nachfolgende *πολλῶν* ebenfalls als Mask. zu fassen. Auch *εἷς* kommt in diesem Abschnitte theils mit, theils ohne Art. vor, ohne daß etwas Andres zu suppliren scheint als *ἄνθρωπος* — gemäß der Parallele, auf welcher der ganze Abschnitt ruht. — *Εἰς κατάκριμα.* Wo nur das Recht waltet, kann das richterliche Urtheil, gemäß der bindenden Gesetzesnorm, dem Schuldigen gegenüber lediglich in Verdammung ausschlagen. Wohl trifft diese der Geschichte und der Sache nach zunächst den *εἷς* selbst, über welchen das *κρίμα* gefällt ist, daß indeß der Ap. seine Nachkommen vor Augen hat, zeigt V. 17. und hier das *δικαίωμα*, wie es sich denn auch hier

nur um die Einwürkung des Anfängers auf die ganze Reihe handelt. Es wäre nun noch das Materielle des *κατάκριμα* zu bestimmen. Bei menschlichem Urtheilspruch fällt Vollziehung und Ausführung zeitlich aus einander. Da dies bei Gott nicht stattfindet, so liegt in dem Strafurtheil zugleich die Vollziehung d. i. das Strafverhängniß über die Menschen. Worin besteht dieses? Nach 1 M. 2, 17. (5 M. 30, 19.) wie auch hier nach V. 17. kann es nur in dem *θάνατος* bestehen. Wenn Luth. hier den umfassendenden Begriff: „alles Verderben" an die Stelle setzt, so geschieht dies nur in dem Gefühle, aus welchem, wie oben angegeben wurde (S. 251.), auch V. 15. manche *ἀπέθανον* in umfassenderem Sinne nahmen. Verfehlt ist es, wenn de W. will, daß nach V. 19. auch das *ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν* unter dem *κατάκριμα* mit begriffen werde, da sich ja bei P. wenigstens nicht die von Bayle so beißend persiflirte Ansicht findet, nach welcher die Erbsünde selbst als von Gott verhängte Strafe betrachtet wird. — *Τὸ δὲ χάρισμα.* Jenes mit der Gnadenökonomie eingetretene Gnadengeschenk, welches theils V. 15. theils V. 17. näher charakterisirt wird als „die in Wort und Wesen des zweiten Adam erschienene Gnade Gottes, die *δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης*," vgl. Tit. 2, 11.: *ἐπεφάνη γὰρ (ἐν Χριστῷ) ἡ χάρις τοῦ θεοῦ.* — *Ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων* gewöhnlich wie schon von Aug. erklärt: quia non solum illud unum solvit, quod originaliter trahitur, sed etiam quae in unoquoque homine motu propriae voluntatis adduntur — ein Gedanke, welcher die Lesart *ἁμαρτήματος* voraussetzt und auch dann vom Text nicht ausgedrückt wird. Nur darauf weist derselbe sowohl bei jener Lesart als bei *ἑνὸς ἁμαρτήσαντος* hin, daß dort den Ausgangspunkt der Würkung Eine Sünde bildet, hier viele. Wie es scheint, mehr eine rhetorische, als eine reale qualitative Differenz; so Reiche: „Indem der Ap. zu Allem eine Antithese sucht, werden die Gegensätze bloß formell, und gehen in bloße Paronomasien über." Aber achten wir auf das materiale derselben. Wohl ist es eine starke Krafterweisung, wenn die Eine Sünde des Einen eine solche Würkung auf alle Nachkommen äußert, aber ist die nicht noch größer, welche diese Würkung nicht bloß aufhebt, sondern auch einen noch überschweng-

licheren Zustand als den anfänglichen an die Stelle setzt? (V. 17.)

Εἰς δικαίωμα. Möchte die Auslegung über die Bed. von *δικαίωμα* an dieser St. und V. 18. mit größerer Sicherheit entscheiden können! Als Bedingungen zu dieser Entscheidung werden wir Folgendes ansehen müssen. Es wird diejenige Erklärung den Vorzug verdienen, bei welcher 1) *δικαίωμα* einen treffenden Gegensatz zu *κατάκριμα* bildet, 2) welche dem sonstigen paulinischen oder wenigstens hellenistischen Sprachgebrauche am Meisten entspricht, 3) welche wo möglich auch V. 18. sich festhalten läßt. Wir sagen nur „wo möglich" — wenn nämlich in *δι' ἑνὸς δικαιώματος* dort eine verschiedene Bed. stattfände, so könnte es wahrlich nicht befremden*), denn nicht wie hier dem *κατάκριμα*, sondern dem *παράπτωμα* steht es dort gegenüber, nicht *δικαίωμα* bildet dort den Gegensatz zu *εἰς κατάκριμα*, sondern vielmehr *εἰς δικαίωσιν*. Ueber den Sprachgebrauch ist zunächst zu entscheiden. Unerweislich nicht nur bei P. sondern im hellenistischen Sprachgebrauche überhaupt sind folgende Bedd.: 1) die Uebersetzung der Vulg. in V. 16. durch justificatio, an welche sich Este, Bucer, Bald., Er. Schmid u. a. anschließen. Möchte auch dagegen nicht von vornherein die passive Form entscheidend seyn, so würde doch in V. 18. das *εἰς δικαίωσιν* neben *δικαίωμα* dagegen sprechen, wie denn auch die Vulg. dort iustitia hat — ebenso der fehlende Nachweis aus dem paulinischen Gebrauch. 2) Rechtfertigungsspruch, sententia absolutoria, der Akt, durch welchen Gott die *δικαίωσις* vollzieht (Fr., Wahl, Baumg.-Crus., Mey., Phil.). Daß der Gebrauch des Wortes in diesem Sinne an dieser Stelle (s. jedoch zu 8, 4.) einzig wäre, wird anerkannt. 3) Rechtsgutmachung, satisfactio im kirchlichen Sinne. Diese Bed. wurde schon von Pareus, Gerhard (loci T. IV. 95.), Calov aus einer St. des Aristoteles entnommen

---

*) Wiewohl ein solches Zugeständniß von Rothe für „exegetische Leichtfertigkeit erklärt wird, die den biblischen Schriftstellern eine sonst wohl völlig unerhörte Flüchtigkeit zumuthet." Doch soll nach ihm selbst V. 18. *ἓν δικαίωμα* nicht die „Eine Rechtserfüllung" seyn, sondern „die Eine That der Gerechtigkeit."

(nach ihm Wolf, Ben. Carpzov, Rothe), in welcher es heißt (Ethica Nic. 5, 10.): διαφέρει δὲ τὸ ἀδίκημα καὶ τὸ ἄδικον καὶ τὸ δικαίωμα καὶ τὸ δίκαιον· Ἄδικον γάρ ἐστι τῇ φύσει ἢ τάξει· τὸ αὐτὸ δὲ τοῦτο, ὅταν πραχθῇ, ἀδίκημά ἐστι, πρὶν δὲ πραχθῆναι, οὔπω, ἀλλ᾽ ἄδικον. Ὁμοίως δὲ καὶ δικαίωμα· καλεῖται δὲ καὶ μᾶλλον δικαιοπράγημα τὸ κοινοὶ, δικαίωμα δὲ τὸ ἐπανόρθωμα τοῦ ἀδικήματος. Dem gewöhnlichen Sprachgebr. nach soll also δικαίωμα nichts anderes als eine „Rechtsgutmachung" heißen. Worin aber besteht nach Arist. die Rechtsgutmachung? Wie seine Ausführung über die δικαιοσύνη ἐπανορθωτική in K. 7. zeigt, in der proportionsmäßig vergeltenden Strafe. So hat das Wort also hier keine andere Bed. als τιμωρία, wie auch wir „justificiren" für „hinrichten" gebrauchen. Auch eine St. bei Plato bietet dieselbe Bed. dar: ἁπλῆν ἀποτινέτω, τῶν δὲ ἄλλων δικαιωμάτων ἀφείσθω. (Plato legg. IX. 864. E.). Nur zum Belege der demnächst anzuführenden Bed. recte factum läßt sich also der Ausspruch gebrauchen. Wäre jedoch auch die angegebene Bed. im allgemeineren Sinne zu nehmen, so wäre es doch eine solche, welche dem biblischen Sprachgebrauche durchaus fremd ist. Wenden wir uns demnach zu dem hellenistischen Gebrauche des Wortes. Nur 3 Bedd. sind in demselben nachweisbar: 1) die gangbare statutum, 2) die, welche Jer. 11, 20. LXX. darbietet: πρὸς σὲ ἀπεκάλυψα τὸ δικαίωμά μου (אֶת־רִיבִי) — wie es scheint in der auch klassischen Bed. „der Rechtsgrund" oder vielleicht„ meine gerechte Handlung oder Sache." 3) Die auch im Klassischen verbreitete Bed. recte factum = τὸ κατόρθωμα. Wo Aristoteles die gerechten und ungerechten Handlungen in Klassen bringen will, beginnt er: τὰ δὲ ἀδικήματα πάντα καὶ τὰ δικαιώματα διέλωμεν. So in Baruch 2, 19.: „οὐκ ἐπὶ τὰ δικαιώματα τῶν πατέρων ἡμῶν κτλ. treten wir vor dich." Ganz so im Plural Offenb. 19, 8. Zwar giebt Wahl auch noch im lex. ad apocr. die Bed. probitas an = δικαιοσύνη, aber in der dafür angeführten St. aus Baruch steht, wie wir eben gesehen haben, der Plural. Schleusner beruft sich auf Spr. 8, 21. LXX.: ἐν ὁδοῖς δικαιοσύνης περιπατῶ καὶ ἀνὰ μέσον τρίβων δικαιώματος ἀναστρέφομαι. Aber hier

dürfte es collektivisch für ἐντολή stehen. Von der Bed. recte factum ist nun auch V. 18. Anwendung gemacht worden, wie in der Uebers. der Vulg. justitia, und Luth. „Gerechtigkeit." Und zwar verstehen die Meisten gemäß V. 19. darunter die ὑπακοή Christi als dessen meritum. So katholische, evangelische und arminianische Exegeten, Cyrill*) Calvin**), Este, a Lap., Bucer***), Pisc., Beng., Grot., Limborch. Aber an unserer St. würde die Bed. recte factum sich nur in Anwendung bringen lassen, wenn erlaubt wäre, sie zu der von δικαιοσύνη zu erweitern, wie hier Chrys. thut u. zu V. 18. Theod. (s. zu 8, 4.). Demnach bleibt für unsere St. nur übrig, von dem nachweislichen hellenistischen Sprachgebrauch abzugehen. Es wird dann diejenige Erklärung den Vorzug verdienen, welche dem sonstigen paulinischen oder wenigstens hellenistischen Sprachgebrauch am nächsten bleibt, welche den angemessensten Gegensatz zu κατάκριμα bildet und — da es immer vorzüglicher ist, für die beiden einander so nahe stehenden Verse keine verschiedene Bed. annehmen zu dürfen — sich zugleich auch V. 18. als Gegensatz zu παράπτωμα rechtfertigt. Die Erfüllung dieser Bedingungen scheint sich bei der Bed. sententia absolutoria zu ergeben. Entsprechend tritt dann dem κατάκριμα, dem verdammenden Urtheil, ein gerechtsprechendes gegenüber. Freilich tritt dann der Uebelstand ein, daß V. 18. eine verschiedene Bed. angenommen werden muß, es wäre denn, daß man sich entschlösse mit Mey. ἑνός als Neutrum zu fassen und mit δικαίωμα zu verbinden. Wenn Mey. die maskuline Fassung „unbefugt" nennt, so möchte dies von der neutralen mit desto größerem Rechte gelten, denn da in dem erklärenden Satze V. 19. abermals τοῦ ἑνός und πάντες den Gegensatz bilden, so wird dies auch in V. 18. angenommen

*) Er bemerkt schon zu V. 16.: ὥσπερ τοίνυν καταδεδίκασται μὲν ὁ Ἀδὰμ, κατεκράτησε δὲ Μωσέως ἡ τῆς ἀρᾶς δύναμις ὑποφέρουσα τῇ φθορᾷ τοὺς ἐπὶ τῆς γῆς, οὕτως ἐπειδήπερ δεδικαίωται Χριστὸς ὁ δεύτερος Ἀδὰμ ὁδῷ τῇ πρώτῃ, βαδιεῖταί που πάντως καὶ εἰς ἡμᾶς ἡ δικαίωσις.

**) Irrthümlich wird Calvin unter denen, welche die Bed. „Rechtsgutmachung" annehmen, mitgerechnet.

***) Als significatus behält Bucer justificatio bei, es habe aber die obedientia als justificans so genannt werden können. So auch andere.

werden müssen. Von Seiten der Sprache ist unseres Erachtens jene Erklärung nicht anzufechten; nur wird sie nicht, wie Fr. und Mey. thun, aus der Bed. statutum abgeleitet werden dürfen. Mey.: „δικαίωμα ist auch hier nach seiner Wortbed. an sich nichts anderes als Rechtsbestimmung, aber im paulinischen Sinne des göttlichen δικαιοῦν gefaßt, daher Gerechterklärung, der Ausspruch Gottes, in welchem er die Handlung der δικαίωσις vollzieht." Hat δικαίωμα hier die paulinische Bed. „Gerechterklärung," so ist dieselbe auf eine andere Bed. von δικαιόω zurückzuführen, als die von δικαίωμα statutum. Dieses nämlich von δικαιόω „als Recht festsetzen" daher „Rechtssatzung", jenes von δικαιόω „gerecht erklären", „der Spruch, wodurch gerecht erklärt wird." Ganz nahe dieser Bed. liegt indeß eine andere, welche zugleich den Wechsel der Bed. vermeiden läßt. Kann im gangbaren Sprachgebrauch δικαίωμα „das Gerechtgemachte" auch „die gerechte That" heißen, so konnte ja auch P. nach der ihm geläufigen Bed. von δικαιόω δικαίωμα in der Bed. „die Rechtfertigungsthat" (so unter den Auslegern nur Tirinus: actio justificativa) gebrauchen — nicht als ein im Thun begriffner Akt, also nicht = δικαίωσις, sondern als vollendeter. Auf diese Rechtfertigungsthat weiset nun die Analyse von V. 16. in V. 17., zunächst die δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης. So entspricht auch, wie dies das Verhältniß von V. 19. zu V. 18. fordert, ὑπακοή in V. 19. dem δικαίωμα in V. 18. Nicht ganz gleiche Evidenz hat eine andere Wendung der Bed., bei welcher ebenfalls die pass. Endung berücksichtigt wird (bei Reiche, Olsh., vielleicht auch Luth.*): „das Produkt der Rechtfertigung, der Rechtfertigungszustand" — eine Bed., welche auch nur für V. 16. passen würde.

V. 17. Auffallenderweise ist einigen Auslegern die Anknüpfung von V. 17. an V. 16. so unzulässig erschienen, daß Er. Schmid darin sogar den Widerspruch eines Geg-

*) Vor der A. von 1530, wo Luth. das der Vulg. entsprechende „Gerechtigkeit" aufnahm, hatte er V. 16. und V. 18. seit 1522 „Rechtfertigkeit" übersetzt — wie es scheint „der Zustand der Rechtfertigung", vgl. „ich weiß wohl, daß ein Mensch nicht rechtfertig bestehen mag vor Gott" Hiob. 9, 2.; doch vielleicht auch im Sinne von justitia.

ners findet, aber auch Crell, Rothe (S. 124.) V. 16. in Parenthese schließen und V. 17. an V. 15. anknüpfen, an welchen allerdings die περισσεία und die δωρεά erinnern. Vielmehr setzt δωρεὰ τ. δικαιοσύνης das εἰς δικαίωμα voraus. Das γάρ des 17ten V. führt einen Erläuterungssatz von V. 16. ein, welcher darlegt, theils worin das κατάκριμα, theils worin das δικαίωμα bestanden. — Τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι in BCIK, Chrys., Theod., Aug. Nächst dieser Lesart der rec. ist am stärksten beglaubigt ἐν (τῷ) ἑνὶ παραπτ., so ADEFG Lachm., Tischend.; ἐν ἑνός cod 47. Orig. Dennoch wird dem ἐν ἑνί das Gewicht der äußern Autorität dadurch entzogen, daß dafür größtentheils dieselben codd. eintreten, welche oben die falsche Lesart ἁμαρτήματος geben, nämlich DEFG, welche hiemit in Abzug zu bringen sind. Eine Correktur lag um so eher nahe, da τοῦ ἑνός entbehrlich schien. Hat man in V. 16. ἀνθρώπου zu ἑνός ergänzt, so erscheint τοῦ ἑνός auch aus dem Texte gerechtfertigt als Wiederaufnahme, διὰ τοῦ ἑνός wird aber hinzugefügt, um das nachfolgende διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ nachdrücklich vorzubereiten, vgl. 2 Kor. 12, 7. — Ueber ἐβασίλευσεν s. ob. S. 243. Ihm gegenüber würde man erwarten: βασιλεύσει ἡ ζωή. Wie tiefsinnig und bedeutungsvoll aber der Ap. öfter für seinen Gedanken auch die Form des Ausdrucks gewählt hat, läßt sich auf bemerkenswerthe Weise hier erkennen. Nicht bloß darum, quia, wie Menochius sagt, suavius et gloriosius sonat, wählt er das Aktiv, sondern weil beherrscht werden ein gebundener passiver Zustand, wogegen in dem Leben das Moment der freien Bewegung liegt. Die eschatalogische Vorstellung eines Herrschens im vollendeten Gottesreich war von Christo aus dem Judenthum in vertieftem Sinne herüber genommen worden Matth. 19, 28., Luc. 22, 29. Besonders hat P. sie sich zu eigen gemacht 1 Kor. 4, 8. 6, 2. 2 Tim. 2, 12. Um sie zu erklären, kann zunächst stehen geblieben werden bei dem πάντα ὑμῶν ἐστίν 1 Kor. 3, 21.: der von Gottes Geist Erfüllte wird Alles zu dem höchsten, gottgewollten Zwecke benutzen. Doch liegt noch mehr darin, vgl. de W.: „die Seligkeit theils in objektiv-theokratischer (Offb. 20, 4. 22, 5.), theils in subjektiv-sittlicher Bedeutung, weil Herrschen höchste Entwick-

lung der Freiheit und höchste Befriedigung aller Triebe ist. So dient also das Fut. nicht bloß dem logischen Schlusse, sondern es wird auch auf die volle Entfaltung dessen hingewiesen, was in dem *δικαίωμα* liegt. *Ἐν ζωῇ* deutet vermöge des gegensätzlichen Verhältnisses zu *θάνατος* (s. ob. S. 225.) auf die jenseitige Lebensvollendung, in welcher das Moment der subjektiv gewordenen Gerechtigkeit und der Seligkeit mit eingeschlossen liegt. Auch die vita spiritualis im regnum gratiae wird von Calv., de W. u. a. hervorgehoben, welches weniger dadurch zu rechtfertigen seyn dürfte, weil nach de W.'s Bemerkung in dem *θάνατος* das *διὰ τῆς ἁμαρτίας* V. 12. mit eingeschlossen sei, als darum, weil die jenseitige *ζωή* nur als die Vollendung der diesseits hier in Christo begonnenen gedacht werden kann. So setzt auch V. 21. das *βασιλεύειν* der *χάρις εἰς ζωὴν αἰώνιον* den Beginn dieser Herrschaft in diesem Leben voraus und zwar vermittelt durch die subjektive *δικαιοσύνη*. Die den Gläubigen gegebene Bezeichnung drückt aus, wodurch jene Herrschaft bedingt ist: durch das Empfangen der überschwänglichen Gnade, welche confret sich darstellt in dem Geschenk der — kraft des *δικαίωμα* V. 16. — ertheilten *δικαιοσύνη*, welche als objektiv zugesprochene, aber nach V. 21. als subjektiv werdende zu denken ist. Das Moment subjektiver Selbstthätigkeit in *λαμβάνειν* hervorzuheben = capere, arripere (Thom. Aq., Grot., Gordon., Stier) möchte hier nicht zulässig seyn, wo das ganze Gewicht auf die göttliche Gnadenthat fällt, ausgeschlossen ist es indeß auch bei der Bed. recipere = *δέχεσθαι* nicht (Joh. 1, 12.).

V. 18. *Ἄρα οὖν* nicht aus dem Vorhergehenden folgernd, wo vielmehr die Differenz hervorgehoben wird, sondern im Hinblick auf die angedeutete Parallele. Sie wird als Rekapitulation ausgesprochen, aber wie die gebrauchten termini zeigen, indem aus dem Vorhergehenden die nachgewiesenen Contraste mit aufgenommen werden. Zur Ergänzung des Satzes ist nichts erforderlich als das einfache *ἐγένετο* im Vorder- wie im Nachsatz (Win.). *Δι' ἑνός* nach Beza, Cler. u. a. als masc., insofern jedoch hier der V. 17. 19. gesetzte Artikel fehlt, nennt Mey. diese Fassung „unbefugt". Doch hat er es

nicht für unbefugt gehalten, V. 16. sowohl ἑνός, als πολλῶν als masc. anzusehen, wiewohl sonst in dem Abschnitt πολλοί den Art. hat. An sich ist beides gleich zulässig, sowohl unus ille als unus. Auch in dem erläuternden Satze V. 19. ist ja nicht die Parallele zwischen den Thaten, sondern den Personen gezogen, und so in dem ganzen übrigen Abschnitte. So ist also mit Ital., Vulg., Pesch., Er., Luth., Calv., Fr. die maskuline Fassung vorzuziehen. Für die Erklärung von δικαίωμα in dieser Verbindung giebt uns einen Anhalt theils daß es dem παράπτωμα gegenüber steht, theils daß in V. 18. ὑπακοή an seine Stelle tritt, daher denn hier (vgl. zu V. 17.) am weitesten verbreitet die Erklärung der Vulg.: justitia. So auch Theod., vgl. Diod.: τί δὲ τοῦ Ἀδὰμ τὸ παράπτωμα; ἡ παρακοή· τί τοῦ Κυρίου τὸ δικαίωμα; ἡ ὑπακοή. Nun führt aber der sonstige Sprachgebrauch von δικαίωμα nur auf eine einzelne gerechte Handlung, so daher Pisc., der im Interesse seiner Identifikation des condonare pecc. und imputare justitiam, somit auch der Bestreitung der obedientia activa, sowohl δικαίωμα als auch ὑπακοή V. 19. von der gerechten Handlung des Opfertodes Christi erklärte mit Vergleichung von Hebr. 10, 7. Nach ihm die Saumur'schen Theologen Camero, L. Cappellus, neuerlich Usteri, auch Rück., Rothe, de W. nur mit Zulassung eines weiteren Umfangs der ὑπακοή. Von lutherischer Seite wurde von der älteren Dogmatik nur darauf gedrungen, daß, zufolge der Parallele mit der Selbstthat Adams die obedientia activa V. 19. nicht ausgeschlossen seyn könne (Gerh. VII. S. 66.), wogegen von den Späteren, Calov, Quenst., nach der damals gangbar gewordenen strengeren Unterscheidung des positiven Momentes der imputatio und des negativen der remissio peccatorum, in der V. 16. erwähnten satisfactio die obedientia passiva, in der ὑπακοή V. 19. die obedientia activa gefunden wird. Das Richtige ist gewiß, mit Zugrundelegung von Phil. 2, 8. — im Einverständniß mit der F. C. und der älteren lutherischen und reformirten Theologie — gemäß dem Canon: actio ejus est passiva, passio activa, beide Momente nicht abstrakt aus einander zu halten. Da jedoch diese Fassung sich wesentlich gründet auf die neutrale Fassung

des ἑνός, da sie ein Moment in der Parallele hervorhöbe, welches außerdem nicht vorkommt, und da überdies für δικαίωμα auch in der Rotheschen Fassung hier eine andere Bed. festgehalten werden müßte als V. 16., so bleiben wir auch hier bei der V. 16. angenommenen Bed. „die Rechtfertigungsthat." — Die Aneignung dieser Rechtfertigungsthat im Glauben würkt die δικαίωσις und mit dieser ist verbunden die ζωή. Hier kommt nun abermals die Frage nach der Berechtigung der katholischen Fassung des δικαιοῦν in Betracht. Die katholische Exegese erweist theilweise dieselbe aus diesem δικαίωσις ζωῆς und aus λαμβάνοντες, namentlich aber aus δικαιωθήσονται V. 19. — Ζωῆς schon bei Aug. von der Erweckung zum geistlichen Leben, doch mit dem Hinblick auf die jenseitige Verherrlichung: justificatio, qua a morte peccati revocentur ad vitam gratiae, justitiae et gloriae (de peccat. merit. c. 15.). Justin.: δικ. ζωῆς quod involvat vitam spiritualem et suapte vi (nisi quid impediat) allatura sit aliquando sempiternam ac beatam corporis vitam. So auch Tirinus, a Lap., wogegen jedoch andere römische Ausleger wie Toletus, Este, nur bei der Kraft der Auferstehung der fideles nicht nur, sondern auch der reprobi stehen bleiben. Ebenso die protestantische Exegese, Calv., Beng.: est declaratio divina illa, qua peccator mortis reus vitae adjudicatur idque jure. Und nicht zu leugnen ist, daß — vermöge des Gegensatzes und entsprechend dem ἐν ζωῇ — der nächste Sinn nur seyn kann: „die δικαίωσις mit dem effectus der einstigen Lebensvollendung", so daß der Ap. sogleich auf den letzten, daher aber auch alle früheren mit einbegreifenden, effectus hinweist. Vgl. V. 21., wo die χάρις διὰ δικαιοσύνης in demselben vermittelnden Verhältniß zur ζωή steht, wie hier δικαίωσις, so daß ein Ausgehen der subjektiven δικαιοσύνη, mithin einer vita spiritualis, von der δικαίωσις vorausgesetzt wird. Vgl. die Erkl. von δικαιωθήσονται V. 19. und zu δικαιοσύνη 6, 16. Auch Theod. Mops., nachdem er den Ausdruck von der ἀπαλλαγὴ τοῦ θανάτου erklärt hat, setzt hinzu: καθ' ἣν ἔξω πάσης ἁμαρτίας πολιτευσόμεθα. Aus diesem effectus der δικαίωσις folgt indeß begreiflicherweise noch nichts für die Bed. von δικαίωσις selbst. — Was das

in *εἰς πάντας* liegende Moment der Universalität betrifft, so drückt dasselbe nur aus, welchen Umfang nach göttlicher Absicht und nach seinem objektiven Vermögen das Werk der Erlösung hat (1 Joh. 2, 2.). Es darf also die justificatio mit Cocc. als attributio et addictio juris accedendi ad Deum et petendi vitam gefaßt werden, sodaß die Unterscheidung von Thom. Aqu. gilt: quamvis possit dici, quod justificatio Christi transit in justificationem omnium hominum, quantum ad sufficientiam, licet quantum ad efficientiam procedit in solos fideles. Ob in dem Fut. *καταστaθήσονται* V. 19. mehr als dies liege, ist dort zu untersuchen.

V. 19. Nicht sowohl Begründung von V. 18., sondern dessen Erläuterung; Calv.: est necessaria proximae sententiae declaratio, nam et unius hominis culpa nos ita reos esse ostendit, ut non simus insontes. Wie *ἐφ᾽ ᾧ ἥμαρτον* V. 12. zeigen sollte, daß der *θάνατος* nicht ohne Vermittlung der Sünde übergangen sei, so weist V. 19. dieses in Betreff des mit dem *θάνατος* identischen *κατάκριμα* nach. — Das *παράπτωμα* wird näher bezeichnet als *παρακοή*. Luth.: „Wohl setzt Adam seinen Zahn in einen Apfel, aber in Wahrheit setzt er ihn in einen Stachel, welcher ist das göttliche Gebot." Sünde nach der „deutschen Theologie" ist ja eben „das Anderswollen als Gott." Jn 6, 16. bilden *ἁμαρτία* und *ὑπακοή* einen ausschließenden Gegensatz. — Auf die lexikalische Fassung von *κατεστάθησαν* hat die dogmatische Ansicht von der Erbsünde Einfluß geübt. Schon von Chrys. wurde das Passiv des Wortes in der Bed. „dargestellt werden, erscheinen" genommen. Er wirft die Frage auf: *τί οὖν ἐστιν ἐνταῦθα τὸ ἁμαρτωλοί;* und antwortet: *ἐμοὶ δοκεῖ τὸ ὑπεύθυνοι κολάσει καὶ καταδεδικασμένοι θανάτῳ.* So auch, gemäß ihrer Erklärung von *ἥμαρτον* (s. S. 230.) — wonach zwar die Strafe auf die Nachkommen übergegangen, doch nicht die Schuld — die arminianischen und socinianischen Exegeten: Grot., Limb., Wettst., Socin. opp. II. S. 255., Crell, auch Flatt, Krehl. Ließe man sich auch die metonymische Vertauschung des Begriffs der Sünde gegen den der Strafe auf dieser Seite gefallen, so entstünde doch ein zu großes Mißverhältniß zu dem gegenüberstehenden

δίκαιοι κατασταθήσονται, welches keinesfalls eine solche Metonymie zuläßt. Auch ist die angenommene Wortbedeutung von *καθίστημι* durch die von Wettst. gesammelten Beispiele nicht dargethan. Was das Aktiv betrifft, so mag die Bed. des „Dastehens", die es im Aor. 2. und Perf. hat, öfters sich in der Uebers. wiedergeben lassen durch „erscheinen," doch immer nur unter Voraussetzung des würklichen Seyns. Soph. Oed. R. v. 703.: *φονέα μέ φησι Λαΐου καθεστάναι* kann übersetzt werden: „daß ich erscheine, d. i. aber: „daß ich mich erweise, daß ich sei," daher auch geradezu = seyn, werden. Plut. Conv. 210. b.: *καταστῆναι πάντων τῶν καλῶν σωμάτων ἐραστήν.* Quaest. ad Orthod. qu. 114. Opp. Iust. S. 489.: *εἰ τὸ εἶναι τῇ δυνάμει τοῦ εἶναι τῇ ἐνεργείᾳ καθέστηκεν ἔλαττον**). Ebenso ist das Med. „sich hinstellen" = „seyn" oder „werden." Thuc. II. 65., wo *ἦν* und *καθίστατο* einander gegenüber tritt: *ἃ κατορθούμενα μὲν τοῖς ἰδιώταις τιμὴ καὶ ὠφέλεια μᾶλλον ἦν, σφαλέντα δὲ τῇ πόλει ἐς τὸν πόλεμον βλάβη καθίστατο;* d. i. „Unternehmungen, welche Einzelnen, wenn sie gelangen, Ehre und Nutzen brachten, wenn sie aber mißlangen, der Stadt in Bezug auf den Krieg zum Schaden gereichten." Im N. T. Jak. 4, 4. So ergiebt sich denn für das Pass. nicht die Bed.: „dargestellt werden" im Sinne von „erscheinen als etwas, was man nicht ist", sondern „gemacht werden, werden." Wenn Mey. in der eigentlichen Bed. des Wortes übersetzt „hingestellt werden"**), so ist dieses ungeschickt, da bei dem Sinne, welchen Mey. hineinlegt, im Deutschen nicht dieser Ausdruck gebraucht werden kann, sondern nur „werden." Bei allen denjenigen nun, welche eine imputatio immediata vertreten, bezeichnet dann *καθίστασθαι* das Werden in göttlicher Anschauung, d. i. eine imputatio forensis (s. oben S. 230.), dagegen, wo die Zurechnung der Schuld durch den

*) Von Wettst. wird auch auf Isokrates verwiesen, doch ohne Angabe des Citats — vgl. Panegyr. c. 21.: *μηδεὶς οἰέσθω μ' ἀγνοεῖν ὅτι καὶ Λακεδαιμόνιοι.. πολλῶν ἀγαθῶν αἴτιοι τοῖς Ἕλλησι κατέστησαν*, ebend. c. 9. und 15.)

**) Hofmann gar: „daß die Vielen als Gerechte zu stehen kommen."

Gattungsbegriff vermittelt gedacht wird, ein reales Werden, also eine proclivitas inhaerens ad peccandum, wobei jedoch — gemäß dem ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον — das Moment der Selbstthätigkeit nicht untergeht. Läßt sich nun nicht anders annehmen, als daß dieses Werden im realen und subjektiven Sinne zu fassen, so fragt die katholische Exegese, ob dieses nicht auch auf Seiten der Gerechtfertigten bei dem δικαιωθήσονται gelte (Pererius, Bellarm., a Lap., Tirinus)? Nun antwortet zwar Luther in der Randglosse: „wie Adams Sünde unsre eigene worden ist, also auch Christi Gerechtigkeit;" doch ist die Frage, ob dies nicht im Sinne Calv.'s zu nehmen: sequitur, justitiae qualitatem in Christo esse, sed nobis acceptum ferri, quod illi proprium est. Ebenso die lutherische Exegese, Bald., Calov, Heum., wobei Calov den Leser belehrt: καταστῆναι non significat praecise inhaerens quid, sed veritatem ejus, de quo agitur. Wollen die Papisten — so argumentirt Balduin — den Vergleich zwischen Adams und Christi Würken in diesem Stücke urgiren, so mögen sie auch sagen, daß Christi Gerechtigkeit wie die adamitische Sünde sich per traducem fortpflanze. Dagegen Beza — und zwar unter Anwendung der den lutherischen Theologen eignenden Unterscheidung der imputatio justitiae und der remissio peccatorum —: dignum vita pronuntiari imputata Christi obedientia, quae reatum tollit cum sanctificationis in nobis inchoatae corruptioni nostri oppositae et suo tempore perficiendae testimonio aliud est quam absolvi a peccatis per Christi mortem nobis imputatam, und scharfsichtig bemerkt Beng.: talem justorum constitutionem videtur praedicare quae justificationis actum subsequatur et verbo inveniri includitur, mit Vergleichung von Phil. 3, 9. Wer aber, wie P. dort spricht, dereinst Christi Gerechtigkeit habend in ihm gefunden wird, muß in diesem nicht auch stattgefunden haben, was Mel. als mit der gläubigen Ergreifung der Gerechtigkeit Christi zugleich gesetzt bezeichnet, inchoatam obedientiam et justitiam bonae conscientiae? In derjenigen δικαιοσύνη, welche 6, 16. ebenso als letzter Ausgang der ὑπακοή bezeichnet wird, wie der θάνατος als Ausgang der ἁμαρτία, erkennt auch Phil. die Lebensgerechtigkeit an.

Pareus will sogar justificari und justum constitui so unterschieden wissen, daß dieses die justitia habitualis mit einschließe und fährt fort: propterea dicit in fut. constituentur, ut regenerationis beneficium includi intelligamus, quod in hac vita inchoatur, absolvetur in futura.

So kommen wir nun noch auf die Frage zurück, in welchem Sinne das Fut. an dieser Stelle zu fassen, sodann: mit welchem Rechte der Ausspruch als sedes der Lehre von der *ἀποκατάστασις* angesehen werden könne. Was das Erstere anlangt, so liegt am nächsten, an das Fut. 3, 20. sich zu erinnern. Wie die *δικαίωσις* V. 18. mit ihrem herrlichsten effectus, der *ζωή*, verbunden war, so wird der Rechtfertigungsakt in den letzten Ausgang verlegt, weil er erst dann sich in seinen beseligenden Folgen darstellen wird. Mit Rücksicht auf seine Folgen ist er ebenso ein erst Zukünftiges wie die *σωτηρία*. Wie 8, 24. diese als Gegenstand der *ἐλπίς* dargestellt wird, so Gal. 5, 5. auch die *δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ*. Cocc.: constituentur respectu promissionis etiam consummationis, quae fiet in novissimis. So auch Abäl. vgl. 1 Joh. 4, 17. Dagegen Beza, daß durch das Fut. nur die continua vis justificandi — wie Grot. und übereinstimmend Calov sich ausdrückt — ein praesens durabile bezeichnet werde, wie auch Rück., Mey., de W., Phil. Aber ist nicht nach P. wie auch nach 1 Joh. 2, 2. die objektive Rechtfertigung ein Einmaliger Akt? Führt nicht auch hier, ebenso wie 1 Kor. 15, 21. die auf Seiten Christi wie auf Seiten Adams gleichmäßig ausgesprochene Universalität mit Nothwendigkeit auf die *ἀποκατάστασις*? Befremdend muß seyn, daß auch dogmatische Ausleger wie ein Calv., ein Calov, ein Beng. und Phil. an dieser Frage vorüber gegangen sind; de W. begnügt sich, auf meinen Commentar zu verweisen, Baumg.-Crus. hält die Frage für überflüssig. Die zu V. 18. gemachte Unterscheidung von Thom. Aqu. scheint hier, wo das Fut. steht, wo also von der an allen Einzelnen sich verwürklichenden Rechtfertigung die Rede ist, nicht ausreichend. So haben denn Pucci (s. ob. S. 95.) Ant. Bourignon, Petersen u. a. Vertheidiger der Wiederbringung auch auf diesen Ausspruch sich gestützt, und schon Orig., welchem sich neuerdings

Rothe angeschlossen hat, sieht in dem Wechsel des multi und omnes eine Hindeutung darauf, daß der Ap. jenes letzte versöhnende Endziel absichtlich in verhüllter Weise habe aussprechen wollen: potest fieri ut Paulus volens mysteria secretiora contegere, quos alibi omnes dixerat, alibi multos ponat, ne forte, si.. subjunxisset: ita et per unius obedientiam justi constituentur omnes, videretnr ex hujusmodi promissionis securitate resolvere animos eorum, quibus expedit esse sub metu. Am sinnreichsten ist dem Bedenken begegnet worden von Aug., welchem die glossa ord., Thom. u. a. sich anschließen, wenn er den pelagianischen Gegnern gegenüber sagt (de nat. et gr. c. 48., c. Iulian. 4. 42.): in eo, quod dictum est, per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitae nullus praetermissus est: non, quia omnes in eum credunt.. sed quia nemo justificacatur, nisi in eum credat et baptismo abluatur. Itaque omnes dictum est, ne aliquo modo alio praeter ipsum quisquam salvus fieri posse credatur. Sicut enim uno litterarum magistro in civitate constituto rectissime dicimus: omnes iste hic litteras docet, non quia omnes cives litteras discunt, sed quia nemo discit, nisi quem ille docuerit*). Es muß der Ap., wie es den Anschein hat, die, welche sich selbst ausschließen, außer Betracht gelassen haben. Er muß es dem Leser überlassen haben, ein ὅσοιγε λαμβάνουσι τὴν περισσείαν τῆς χάριτος hinzuzudenken. Zu dieser Annahme wird man geleitet durch 2 Theff. 1, 9. Apg. 24, 15. Daß der Parallele dadurch ein Abbruch geschehe, läßt sich nicht sagen, da objektiv die sufficientia in Christo für die πάντες vorhanden ist. Es ist zuzugeben, daß eine solche Beschränkung des Umfanges des Gedankens den Eindruck einer Eintragung macht. Aber wir haben einen Ausspruch, wo diese Beschränkung nothwendig hinzuzudenken ist. Wenn es 2 Kor. 5, 14. heißt: „denn die Liebe

*) Eben hierauf kommt auch Hofmanns Lösung des Bedenkens zurück (I. S. 490.). Wenn derselbe aber auch den Umstand benutzen will, daß V. 18. sich nur εἰς πάντας ἀνθρώπους findet und nicht εἰς πάντας τοὺς ἀνθρώπους, daß daher V. 19. wohl πάντες statt οἱ πολλοί stehen könne, aber nicht οἱ πάντες, so läßt sich dies aus dem Unterschiede von πάντες mit und ohne Artikel nicht begründen (Krüger §. 50, 11, 8. 9.).

Christi drängt mich, nachdem ich einmal zu der Einsicht gekommen, daß wenn Einer für Alle gestorben ist, nun diese Alle geistig mitgestorben sind" — so hat er bei diesem πάντες diejenigen außer Acht gelassen, welche jene Liebesthat sich nicht aneignen. Wir haben andere Aussprüche, wo dem πάντες auf der Seite der Sünde nicht ein andres πάντες, sondern nur οἱ πιστεύοντες gegenüber tritt, Gal. 3, 22.: συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν.

3) Das Verhältniß der gesetzlichen Oekonomie zu diesem Heilswege. V. 20. 21.

V. 20. In einem die ganze religiöse Menschengeschichte umfassenden Ueberblicke konnte der Ap. die von Gott gestiftete religiöse Oekonomie des Gesetzes nicht unbeachtet lassen. In ähnlichem Zusammenhange wie Gal. 3, 19. gedenkt er ihrer, doch nur so, daß er ihr die Stelle eines dem Hauptfactor, dem Evangelium, dienstbaren Nebenfactors anweist. Παρεισῆλθεν vereinigt wie andere compos. mit παρά, wie παρεισάγω, παρεισδέχομαι, mit der Bed. des Nebeneinkommens auch die des Heimlichen. Die Bed. des πρόσκαιρον, des temporären, nämlich nur pädagogischen Eintritts (bei Chrys., Oekum., Er., a Lap.) kann ihm daher nicht beigelegt werden. Dem subintrare, welches die Vulg. hat, den Sinn des clanculum intrare beizulegen, erscheint ebenfalls unzulässig *). Thom. macht sich hiegegen selbst den Einwand, daß die Gesetzgebung vielmehr ein feierlicher Akt gewesen. Wenn er demselben durch die Beziehung auf die mysteria legis entgehen will, so ist dies eben so ungenügend als wenn Seml. erklärt: quasi viribus divisa suis. Durch den Sprachgebrauch gerechtfertigt ist nur die Erklärung „nebeneintreten," aber nicht dazwischen (Calv., Grot., Usteri) — nämlich zwischen Adam und Christus — sondern nur: „neben der Sünde" = τῆς ἁμαρτίας εἰς τὸν κόσμον εἰσελθούσης παρεισῆλθεν ὁ νόμος (Beza, de Dieu, Fr., de W.). Allein vorher war ja nicht bloß von der ἁμαρ-

*) Von Pelag. wird subintrare im Sinne von subvenire d. i. supervenire genommen.

τία die Rede, sondern auch von dem δικαίωμα Christi: war dies die Absicht des Ap., zu zeigen, welche Stellung neben jenen beiden Oekonomien das Gesetz einnehme, so konnte auch nicht hervorgehoben werden, daß es mit der Sünde zugleich eingetreten sei. Auch würde dies ja nur auf das natürliche Gesetz und nicht auf das mosaische Anwendung haben. Muß nun jenes „neben" auf beide Oekonomien bezogen werden, so kann auch nur damit ausgedrückt seyn, daß es als nebensächlicher Factor eingetreten sei. — Ἵνα. Aug. (X. 102.): ideo lex data, ut crescente peccato humiliarentur superbi, superbi humiliati confiterentur, confessi sanarentur. Non crudeliter hoc fecit Deus sed consilio medicinae *). In gleicher Weise Luth. zu Gal. 3, 19.: „Wie die Vergebung von wegen des Heils ist, also ist auch die Uebertretung von wegen der Vergebung und das Gesetz von wegen der Uebertretung." Durch die Härte des Gedankens, wenn ἵνα final genommen werden soll, ließ sich jedoch schon Chrys. bewegen, ebenso Vatablus, Er., Tirinus und die große Mehrzahl der lutherischen und katholischen Exegeten, zuletzt Phil., dem ἵνα ekbatische Bed. zu geben (vgl. zu 3, 19.), oder es wurde von Anderen, wie von Grot., Calov, Spen., ein deklaratorischer Gebrauch des Verbum πλεονάζειν angenommen, für welchen von Glassius später der Canon aufgestellt worden: verba, quae agere significant, aliquando pro rei cognitione ponuntur. Dieser letztere Canon beruht auf Irrthum. Den ekbatischen Gebrauch von ἵνα aber an einer Stelle zuzulassen, wo es sich eben um eine Zweckangabe handelt, ist ebenso wenig zulässig. Eher läßt sich hier mit Baumg.-Crus. die bei 4, 5. von J. Müller angenommene Auskunft herbeiziehen, und πλεονάζειν in die subjektive Sphäre des Bewußtseyns versetzen. So Cyrill: παρεισῆλθε κτλ. τουτέστιν, ἵνα ἐν τοῖς ὑπὸ νόμον πολὺ φαίνοιτο τὸ παράπτωμα, μηδενὸς δηλονότι δικαιοῦσθαι δυναμένου διὰ τὸ τῆς φύσεως ἀσθενές… τέθειται τοίνυν ὁ νόμος ἔλεγχος οἷά τις τῆς

*) An einem andern Ort jedoch heißt es (T. IV. enarrat. in Ps. 102.): quare lege subintrante abundavit peccatum, quia nolebant se confiteri homines peccatores; addita lege facti sunt et praevaricatores i. e. transgressores.

ἁπάντων ἀσθενείας, ἵνα φαίνοιτο τὰ ἀνθρώπινα μόνης τῆς διὰ Χριστοῦ θεραπείας δεδεημένα. Sowohl dieser als auch der ekbatischen Fassung gedenkt die glossa ord. und Thom. Aq. Oder sollte παράπτωμα, wie Rothe will, hier den gleichen Sinn wie παράβασις haben? „Alle Sünde sollte immer vollständiger unter die bestimmte Form des παράπτωμα treten." Aber abgesehen davon, daß der Gebrauch von παράπτωμα im Sinne von παράβασις bei P. nicht erweislich, vielmehr die Bed. „Uebertretung" nur an diese aktive Wortform geknüpft ist, spricht überdies dagegen, daß im Folgenden die ἁμαρτία an die Stelle tritt, ferner daß K. 6. 1. sowohl dieser Fassung als der subjektiven von πλεονάζειν entgegen ist. Daher denn Olsh., de W. und selbst Neand. der finalen Fassung treu bleiben, von welchen der letztere sich so ausdrückt (Pflanzung S. 686).: „damit die intensive Macht des sündhaften Princips sich desto stärker offenbare." Und zwar liegt diese sündentreibende Kraft des Gesetzes nicht bloß in dem, woran gewöhnlich erinnert wird, in dem nitimur in vetitum. Als zweiten Grund führt Thom. an: „weil die Affekte, wie wir an Schmerz und Zorn sehen, wenn sie sich nicht äußern dürfen, sich vertiefen," als dritten: „weil wir das, was uns nicht verboten, in unsrer Gewalt wissen, daher auch aufschieben." Tiefer noch geht, woran Luth. vorzüglich erinnert, die durch das anklagende und verdammende Gesetz geweckte Feindschaft gegen Gott — wie Luth. eben zu Röm. 5, 20. bemerkt: „das gehet so zu: in dem, daß es wehret der Hand und öffentlichen bösen Leben, erweckt es nur Haß und Widerwillen des Herzens gegen sich, gleichwie ein Knabe auf seinen Zuchtmeister so viel unwilliger wird, so viel härter er von ihm gestraft oder sein Wille verboten wird" (Walch XII. 348.). Mel.: quia conscientia accusata lege fugit Deum et in illis horrendis doloribus magis irascitur Deo, peccatum fit multo atrocius *). Dabei kann jedoch P. jenen eigentlichen ihm wohl bekannten Zweck des Gesetzes (Röm. 3, 20. 7, 7.

*) J. Müller Lehre v. d. Sünde I. 289: „An dem Schuldbewußtseyn, so heilig es seinem Ursprunge nach ist, haftet doch seinen Wirkungen nach eine Amphibolie. Wie es dem Petrus zum Heile gereicht, so schlägt es bei Kain und Judas zum Verderben aus."

Gal. 3, 19.) nicht außer Acht gelassen haben, vielmehr hat er seinem vorliegenden Zwecke gemäß nur die Spitze der gesetzlichen Würkungen hervorheben wollen, in welcher sich dessen sittliche Ohnmacht am meisten offenbart (7, 5.), und wenn nach unsrer Ansicht das zweite *ἵνα* V. 21. nur den finis ulterior legis anzeigt, so wird unserem Ausspruche auch zum Theil sein Stachel genommen, indem die gesetzliche Oekonomie mit dieser ihrer Würkung als eine der Gnadenökonomie subsidiarische bezeichnet wird. — *Οὗ δέ*: nach gewöhnlicher Fassung schreitet der Gedanke fort, so daß mit temporaler Fassung des *οὗ* (Grot., Fr., de W.) zu übersetzen wäre: „als aber die Sünde sich mehrte, wurde die Gnade noch überschwenglicher, so daß u. s. w." Der temporalen Fassung, welche hier im N. T. allein vorkäme, dürfte jedoch mit Vergleichung von 4, 15. 2 Kor. 3, 17. die lokale vorzuziehen seyn (Mey.): wenn aber dies, so trägt der Satz das Gepräge eines allgemeinen Erfahrungssatzes wie 4, 15., so daß man geneigt wird, gemäß dem Gebrauche des Aor. gerade in Erfahrungssätzen, denselben präsentisch zu fassen, und V. 20. mit Rothe als parenthetischen Satz anzusehen. Die conkrete Anwendung des Satzes auf seine eigene Erfahrung macht der Ap. 1 Tim. 1, 14.: *ἀλλ' ἠλεήθην, ὅτι ἀγνοῶν ἐποίησα ἐν ἀπιστίᾳ, ὑπερεπλεόνασε δὲ ἡ χάρις τ. κυρίου.* Setzt dann das zweite *ἵνα* das erste fort, so erhält erst das *ἵνα πλεονάσῃ* eine recht befriedigende Erklärung; dann nämlich bringt dieser zweite Finalsatz einen neuen Gedanken, während bei dem Anschlusse an *ὑπερεπερίσσευσε* nur der V. 17. ausgesprochene wiederholt wird. Auch hier halte man bei *χάρις* fest, daß mit dem favor divinus zugleich an die Erweisung desselben in seinen Würkungen zu denken ist. Die comp. mit *ὑπέρ*, *ὑπεραυξάνω*, *ὑπερνικῶ*, *ὑπερυψόω* finden sich, dem Feuer seines Charakters entsprechend, gerade bei P. häufig. Wie auch das einfache *περισσεύειν* hat *ὑπερπερισσεύειν* nicht sowohl die comparative, als die superlative Bed.

V. 21. Unserer Ansicht nach führt also *ἵνα* den letzten Zweck des Gesetzes an, den, die Gnadenherrschaft desto überschwänglicher zu machen. Auch Thom. bemerkt, in jenem *ἵνα πλεονάσῃ* lasse sich *ἵνα* causaliter fassen, so daß es sich

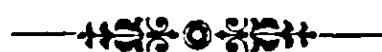
eigentlich auf die letzte Folge, die Vermehrung der Gnadenherrschaft, beziehe. Der ἁμαρτία steht gegenüber die χάρις, dem ἐν θανάτῳ das εἰς ζωὴν αἰώνιον. Was die Mittelglieder betrifft, so hat διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ seinen Gegensatz in dem δι᾽ ἑνός V. 18.; διὰ δικαιοσύνης war in dem Vorhergehenden nicht bestimmt ausgedrückt, wir werden es aber in dem δικαίωσις V. 18. eingeschlossen zu denken haben, da hier die δικαιοσύνη ebenso die ζωή vermittelt wie dort die δικαίωσις. — Ἐν τῷ θανάτῳ steht gegenüber dem in εἰς ζωὴν αἰώνιον latitirenden ἐν ζωῇ, in welchem letzteren ἐν nicht als Mittel, sondern nur als Bezeichnung der Sphäre, des Gebietes, gefaßt werden kann, worin diese Herrschaft sich erwies. Bei Erwähnung dieses Gebietes wollte aber der Ap. lieber εἰς brauchen, um auf die Periode der Vollendung dieser ζωή als auf den Inbegriff aller Segenswürkungen hinzuweisen. — Διὰ δικαιοσύνης muß hier im Gegensatz zur ἁμαρτία als die subjektiv gewordene Gerechtigkeit gefaßt werden. Es würde auch δικαιοσύνη statt χάρις an die Spitze getreten seyn, wäre es dem Ap. nicht darauf angekommen, dieselbe als Ausfluß der δωρεὰ χάριτος καὶ δικαιοσύνης (V. 17.) darzustellen. Diese subjektive δικαιοσύνη ist hier vollendet gedacht wie 6, 16. und ist Vermittlung für die Lebensherrschaft der χάρις, da die ζωή nicht ein von Außen kommendes Geschenk, sondern die Qualität dieser δικαιοσύνη selbst ist, welche in ihrer Vollendung als δόξα in die Erscheinung tritt, Kol. 3, 4.: ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ ἡ ζωὴ ἡμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ. Vgl. S. 201.

Paraphrase von V. 12—21.

Darum nun, weil eine so hoffnungsreiche Versöhnung uns geschenkt ist, sage ich: gleichwie durch Einen Menschen die Sünde in den irdischen Weltzusammenhang eingetreten und durch sie das Todesreich, und nachdem dieses eingetreten, es sich auf alle verbreitet hat, insofern auch die Sünde in Allen hervorgetreten ist, denn die Begründung dieser Todesherrschaft in Adam wird ja daraus offenbar, daß bis zu dem Gesetz hin Sünde in der Welt war, Sünde aber ohne Gesetz keine volle

Anrechnung hat, dennoch aber das Todesreich von Adam bis auf Moses ausnahmslos auch über die herrschte, welche nicht wie Adam (und wie es auch unter dem Gesetze statt fand) ein mit der Todesdrohung verbundenes Gesetz übertreten hatten — so ist jener erste Adam das Vorbild dessen, der da kommen sollte. Doch verhält es sich vielmehr nicht mit dem Falle wie mit dem Gnadengeschenke, denn wenn durch den Fall des Einen die große Masse dem Todesreich verfallen ist, um wie viel mehr hat sich die Gnade Gottes und das Gnadengeschenk, welches in der Gnade des andern Einen Menschen, Jesus Christus, verliehen worden, an der großen Masse reichlich erwiesen. Auch ist das, was durch jenen ersten Sünder in die Welt trat, anderer Art als das Gnadengeschenk. Das richterliche Urtheil Gottes nämlich ist dort von dem Einen aus ausgeschlagen in ein thatsächliches Verwerfungsurtheil Aller, das Gnadengeschenk aber von dem Sündenumfange der Vielen aus in eine Rechtfertigungsthat, welche Allen zu Gute kommt. Wenn nämlich dort durch die Sünde des Einen das Todesreich eine unwiderstehliche Herrschaft übte durch den Einen, um wie viel mehr ist dann in denen, welche die überschwengliche Fülle der Gnade und des Geschenkes der Gerechtigkeit aufgenommen haben, das Leben zur Herrschaft gekommen, oder, daß ich richtiger sage: um wieviel mehr werden sie in der Lebensvollendung zur Herrschaft über alles ihrer Idee Widerstrebende gelangen durch den Einen Jesus Christus. Demnach verhält es sich mit der Parallele so: wie das durch den Fall des Einen Gewürkte für alle Menschen zu einem thatsächlichen Verwerfungsurtheil ausschlug, so schlägt das durch die Rechtfertigungsthät des Einen Gewürkte für alle Menschen zu einer in der Lebensvollendung sich erweisenden Rechtfertigung aus. Und zwar dies, insofern sie Alle Genossen seiner Sünde geworden sind, denn wie durch den Ungehorsam des Einen die große Masse zu Sündern geworden ist, so wird auch dieselbe große Masse, insofern sie gläubig das Heil annimmt, durch den leidenden und thätigen Gehorsam des Einen zu Gerechten werden. Was nun die gesetzliche Oekonomie sollte, wenn die für die Menschheit entscheidenden Faktoren der erste und zweite Adam sind? Nur als ein nebensächlicher Faktor ist es eingetreten, um die Sünde größer zu

machen — wo aber die Sünde groß wird, da wird die Gnade recht überschwänglich — damit, so wie die Sünde ihre unwiderstehliche Herrschaft geäußert im Todesreiche, so die Gnade durch die hergestellte Gerechtigkeit ihre Herrschaft äußere in dem in die Ewigkeit hinausreichenden Leben durch Jesum Christum unsern Herrn.



Kapitel VI.

Inhalt und Theile.

1) Es ist unmöglich, daß dieser Glaube mit fortgehendem Sündendienste bestehe: Tod und Auferstehung Christi ist auch Tod und Auferstehung unseres alten Menschen, V. 1—11. 2) Daß wir unter der Gnade und nicht unter dem Gesetze stehen, bewürkt die Herrschaft der Gerechtigkeit, V. 12—23.

---

1) V. 1—11.: Es ist unmöglich, daß dieser Glaube mit fortgehendem Sündendienste bestehe: Tod und Auferstehung Christi ist auch Tod und Auferstehung des alten Menschen.

V. 1. Vgl. die Abh. von Ge. Walch de morte et resurrectione fidelium, Miscellanea sacra S. 325. Amst. 1744. — Es war bisher gezeigt worden, wie viel dem Christen durch jene *δικαιοσύνη πίστεως* (1, 17.) gegeben sei. Gerade die Erwähnung der Ueberschwänglichkeit der durch die Macht der Sünde hervorgerufenen Gnade führt nun den Ap. zur Darlegung der sittlichen Folgen dieses Gnadenerweises, welche dann weiter (Kap. 7.) auf die Auseinandersetzung der Unzulänglichkeit der gesetzlichen Oekonomie leitet, in Kap. 8. im Gegensatz dazu auf die sittlichen Würkungen der Gnadenökonomie und zu deren beseligendem Ausgange, so daß der Verfasser nach Ergänzung und Bereicherung der von Kap. 1, 18. — Kap. 5. gegebenen Ausführungen auf denselben Punkt zurückkommt, mit welchem Kap. 5. abschloß. — *Ἐπιμενοῦμεν*: um vieles stärker als dieses Fut. „werden wir bleiben" ist hier, wie auch bei *ἁμαρτήσομεν* V. 15. der Conj. delib. *ἐπιμένωμεν* bezeugt, also „sollen wir bleiben?" *Ἵνα πλεονάσῃ* giebt sich als Rückblick auf 5, 20. zu erkennen, und hat jene Beschuldi-

gung der paulinischen Lehre vor Augen, deren auch 3, 8. und ähnlich 6, 15. erwähnt wird — dieselbe, welche sich, nach Mel.'s Klage, in der Reformationszeit gegen die Gnadenlehre erhob. Zur Abwehr ähnlicher Mißverständnisse sehen sich auch anderwärts die App. veranlaßt, Gal. 2, 17. 5, 13. 1 Petri 2, 16.

V. 2. *Μὴ γένοιτο·* wie 3, 4. 6. emphatische Abwehr, auf welche der aus einer dem christlichen Bewußtseyn tief eingeprägten Thatsache unzweifelhaft sich ergebende Beweis der Frevelhaftigkeit der Behauptung folgt. — *Οἵτινες* „als solche, die" (s. zu 1, 25.). *Ἀποθνήσκειν τινί* mit dem dat. der Hinsicht, auch mit *ἀπό τινος* (Col. 2, 20.): „für Jemand todt seyn." Rungius: significat non modo vulgarem quandam abstinentiam a proposito peccandi sed quandam *ἀντιπάθειαν*, qualis est inter mortuos et vivos. Das Gewicht des Contrastes drückt im Allgemeinen Aug. aus: quum id praestiterit gratia, ut moreremur peccato, quid aliud faciemus si vivemus in eo, nisi ut gratiae simus ingrati? Neque enim qui laudat beneficium medicinae, prodesse morbos dicit et vulnera, a quibus illa hominem sanat (de Spir. et litt. c. 9.). Der Aor. spricht dies — ebenso wie in dem *τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν* Gal. 5, 24. — als ein einmaliges Faktum in der Vergangenheit, ja als ein solches in V. 10. aus, welches eigentlich gar nicht mehr rückgängig werden kann. An welches denkt dabei der Ap.? An das *βαπτίζεσθαι εἰς θάνατον*, wie V. 3. zeigt.

V. 3. *Ἢ ἀγνοεῖτε* eine Wendung, wie sie P. braucht, wenn er sich auf offenkundige Thatsachen des Bewußtseyns der Leser stützt, wie 7, 1. Als eine solche giebt er nun ein faktisches Verhältniß an, in das sie eingetreten sind, ebenso V. 16. bei Zurückweisung des verwandten Einwurfs: er verweist auf ihr Getauftseyn *εἰς θάνατον Χριστοῦ*. Wie sorgfältig damals der Unterricht der Gemeinde über die Sakramente gewesen, dürfte sich wohl kaum mit Pareus u. a. hieraus schließen lassen. Es ist sehr die Frage, ob andere App. außer P. die Taufhandlung mit demselben mystischen Tiefsinn dargestellt haben, wie er. Die Frage: *ἢ ἀγνοεῖτε κτλ.* konnte P. thun, auch wenn er sich nur auf die Evidenz stützte, welche seine Deutung für das christliche Bewußtseyn haben mußte.

Immer aber wird man, wenn man erwägt, an wie vielen christlichen Wahrheiten er Seiten hervorhebt, welche in der Darstellung bei anderen App. fehlen und in denen wir doch nicht umhinkönnen, die tiefsten christlichen Wahrheitsblicke anzuerkennen, nicht umhin können, darin Aufschlüsse anzuerkennen, welche eben zu dem ihm eigenthümlichen εὐαγγέλιον gehörten (s. 2, 16.), welches er nicht in der Continuität mit der apostolischen Ueberlieferung, sondern durch ἀποκάλυψις empfangen hatte. Auslegern, welche statt der „zusammenschauenden" Intuition des Ap. nur den abstrakten Verstand mitbringen, müssen freilich Abschnitte wie namentlich dieser nur als „mystisches Phantasiespiel" vorkommen, wie Krehl die Ausführung in 8, 3. nennt. — Ὅσοι, quotquot, die umfassendste Allgemeinheit bezeichnend, so daß auch von Aug. gegen die Pelagianer hieraus die Nothwendigkeit der Kindertaufe und daraus ferner die Allgemeinheit des reatus geschlossen wird. Daß das Getauftwerden auf Christum ein βαπτίζεσθαι εἰς θάνατον αὐτοῦ gewesen, darauf kann der Ap. durch einen Schluß a toto ad partem hinweisen wollen: „wer auf Christum überhaupt getauft wird, muß auch auf dieses Moment, auf seinen Tod, getauft werden" aber — es würde dann καὶ εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ erwartet werden. Der Gedanke kann nur dieser seyn: das Getauftwerden auf Christum d. i. auf die Theilnahme an seinem Heil, ist in näherer Bestimmung wesentlich ein Getauftwerden auf seinen Erlösungstod. Inwiefern nun vom Ap. mit diesem Taufakte auch der ethische Tod verbunden gedacht worden, wird von den Auslegern, ihrer theologischen Grundrichtung entsprechend, mit größerer oder geringerer dogmatischer Tiefe bestimmt. Am meisten bei der Außenseite bleibt die pelagianische, socinianische und arminianische Erklärung stehen, mit welcher Theod. Mops. sich in Uebereinstimmung findet. Ostendit, heißt es bei Pel., nos propterea ita baptizari, ut per mysterium consepeliamur Christo, criminibus morientes et renunciantes pristinae vitae. Nec enim aliquod velle aut cupere debemus, quod volunt aut cupiunt, qui nondum sunt baptizati. Und Crell: „wie Christus physisch starb, so ethisch sterben wollen." Limb.: ad exemplum Christi mori et resurgere, cujus propositi

nostri edimus professionem susceptione baptismi. So denn auch ration. Erkl. wie Seml., Rosenm., Kölln., Reiche. Die Parallelisirung würde also nur auf der äußeren Aehnlichkeit beruhen, und der Taufakt nur als moralischer Verpflichtungsakt zu fassen seyn. Eine wenn auch schwache Berücksichtigung der dogmatischen Bed. der Taufe bei Grot.: der Täufling mußte die professio ablegen, daß Christus ad abolenda peccata gestorben, so müssen sie also auch selbst der Sünde entsagen, wozu noch hinzukomme, daß wenn Christus selbst das Leben für uns ließ, wir dasselbe um seinetwillen thun sollen, wir also die bösen Lüste zu bekämpfen haben. Ueber das erst genannte Motiv von Grot. geht auch die Bemerkung von Chrys. nicht hinaus: *τὸ μὲν γὰρ ταφῆναι τὰ πρότερα ἁμαρτήματα τῆς αὐτοῦ γέγονε δωρεᾶς· τὸ δὲ μετὰ τὸ βάπτισμα μεῖναι νεκροὺς τῇ ἁμαρτίᾳ, τῆς ἡμετέρας δεῖ γίνεσθαι ἔργον σπουδῆς.* Doch werden diese Worte so aufzufassen seyn, daß ein realer Zusammenhang des geistigen Absterbens mit Christi Tode nicht verkannt wird, wie Cyrill einen solchen ausspricht (catech. mystag. 2, 5.): *Χριστὸς ὄντως ἐσταυρώθη καὶ ὄντως ἐτάφη καὶ ἀληθῶς ἀνέστη καὶ πάντα ἡμῖν ταῦτα κεχάρισται, ἵνα τῇ μιμήσει τῶν παθημάτων αὐτοῦ κοινωνήσαντες ἀληθείᾳ τὴν σωτηρίαν κερδήσωμεν.* Auch Calv.'s Erklärung deutet auf diesen Zusammenhang hin: alterum principium sumit Paulus nos in Christi corpus tunc vere coalescere, ubi mors ejus fructum in nobis suum profert. Vgl. Aug.: illi baptizantur in morte Christi, pro quibus mortuus est (X. 751.). Um vieles bestimmter aber als bei den Aelteren findet sich der causale Zusammenhang erkannt bei den alten lutherischen Auslegern, und wie innig derselbe von P. gedacht worden, drückt so stark, als es nur geschehen kann, V. 5. aus, wenn die Gläubigen mit einem seinem Tode ähnlichen Sterben zusammengewachsen genannt werden. Wir holen weiter aus. Eine der unbegreiflichsten Schwärmereien muß der dem evangelischen Bewußtseyn Entfremdete in der Lehre des P. von der Gemeinschaft Christi mit den Gläubigen sehen. Dieser jüdische Mann, welcher wahrscheinlich Christum nie mit Augen geschaut, weiß sich jetzt so mit ihm verbunden, daß er nicht nur ruft: „so lebe nun nicht ich, sondern Christus in

mir," sondern den Ausspruch thut: „wir sind Glieder seines Leibes von seinem Fleisch und von seinem Gebeine" (Eph. 5, 30.). Er ist sich bewußt, daß dieser Christus eine neue Persönlichkeit in ihm bilde, so daß, was Christus gelitten und gethan, vor Gott ihm zu eigen gehöre (2 Kor. 5, 14.), Christi Kreuzestod ist sein eigener Kreuzestod (Gal. 2, 19.). Es ist der Glaube, durch welchen der objektive Christus in das Subjekt herübergenommen wird und in demselben sich einleibt — nach dem Hebr. 4,2. gebrauchten Bilde, so daß jenes mystische *εἶναι ἐν Χριστῷ* entsteht. In dieser Einheit nun mit dem zweiten Adam und Prototyp einer neuen Menschheit ist ihm einerseits die Gewißheit gegeben, gemäß der von Christo selbst seinem Diener ertheilten Verheißung wie Christus durch Tod und Leiden hindurch zur Herrlichkeit zu gelangen (Röm. 8, 17., 2 Tim. 2, 11. 2 Kor. 4, 10. 13, 4. Phil. 3, 10.), andrerseits der Antrieb zu einem ethischen Mitsterben und Mitleben (K. 7, 4. 2 Kor. 5, 15. Gal. 6, 14. Kol. 2, 11. 12. Eph. 2, 5. 6.). In den meisten dieser Aussprüche kehrt das mystische *σύν* wieder (*συναποθνήσκω, συσταυροῦμαι κτλ.*), zu dessen Erklärung von Huther zu Kol. 2. treffend bemerkt wird: „durch die Präp. *σύν* soll jedoch nicht nur auf eine Aehnlichkeit mit dem Sterben Christi hingewiesen werden, sondern wie sie den Begriff der Gemeinschaft in sich hat, so drückt sie zugleich aus, daß dieses die bewürkende Ursach von jenem sei." Aus diesem Ideenzusammenhange heraus sind nun auch diejenigen Aussprüche zu verstehen, welche, wie der unsrige und Kol. 2, 12., die Abbildung nicht bloß, sondern auch die Kraft des Mitsterbens und Mitlebens der Taufe beilegen. Die christliche Taufe ist die Taufe auf, d. h. „mit Hinweisung auf und zur Theilnehmung an" den durch ihn erworbenen Gnadengütern. Das erste unter ihnen, der Erlösungstod und in dessen Folge die ewige Lebensvollendung. Insofern die Taufe diese Güter zueignet, wird sie als dieselbe mittheilend vorgestellt. Ohne genauere Unterscheidung des Ursächlichen und des Zueignenden stellt Justin das Kreuz und das Taufwasser als Erlösungsmittel neben einander: *ὡς καὶ ἡμᾶς βεβαπτισμένους ταῖς βαρυτάταις ἁμαρτίαις, ἃς ἐπράξαμεν, διὰ τοῦ σταυρωθῆναι ἐπὶ τοῦ ξύλου καὶ τοῦ ὕδατος ἁγνίσας ὁ*

Χριστὸς ἡμᾶς ἐλυτρώσατο. Mit noch weniger Sonderung der beiden Kategorien versetzt Luther im Katechismus und sonst das Blut selbst in das Wasser: „und wird also das Blut kräftiglich in die Wassertaufe gemenget, daß man sie nur nicht soll ansehen für schlecht lauter Wasser, sondern als schön gefärbt mit dem theuren rosinfarbnen Blute des lieben Heilandes." (Walch XII. 715.). Was bei ihm rhetorische Figur war, bringt, nach dem Vorgange einiger Aelteren, die spätere lutherische Dogmatik auf eine dogmatische Formel. Noch Jakob Andreä und Gerh. hatten von keiner anderen materia coelestis des Taufsakramentes gewußt als von dem Worte der Verheißung *): im Widerspruche gegen Calixt wird aber von den Späteren ausdrücklich das Blut als gegenwärtige materia coelestis vertreten (Calov system. IX. 210. Hülsemann breviar. c. 10.). Mit bestimmterer Auseinanderhaltung der Begriffe Pareus: primus gradus mysteriorum baptismi, quod nobis obsignat implantationem nostri in Christum, alter gradus, quod baptizatis obsignat mortis et resurrectionis Christi *κοινωνίαν*, mortis, quod merito mortis suae nos abluat a peccatis, resurrectionis, quod spiritu suo nos regeneret. Tertius gradus mysterii est, quod testatur, nos vicissim Deo tantorum beneficiorum fidem et gratitudinem pro illis, hoc est, mortem peccati et resurrectionem cum Christo ad novam vitam restipulari. So nun im Wesentlichen übereinstimmend die älteren lutherischen Theologen. Mel.: baptismus est testimonium, quo mergimur tanquam in sanguine Christi. Ita autem fit remissio, ut propter mortem et resurrectionem Christi etiam re ipsa in nobis aboleatur peccatum, quia filius dato Sp. s. arguit corda de peccato et rursus accendit novos motus in nobis. Hujus remissionis testimonium et pignus est baptismus. Brenz: baptismus est insertio in mortem, sepulturam et resurrectionem Christi, ut qui baptizatur

---

*) Im Coll. Mompelg., wo von Beza (Acta coll. M. S. 787.) erklärt wird, daß in der Taufe die Kinder unsichtbarer Weise mit Christi Blut besprengt werden, antwortet Andreä mit mehr verständiger Reflexion als sein Gegner auf die Frage, warum er des Blutes nicht gedenke: „weil in dem Worte das Blut Christi mit eingeschlossen sei."

sanctificetur per baptismum ad participationem omnium bonorum, quae Christus morte, sepultura et resurrectione sua consecutus est. Gerh.: mortem Christi renovationem in nobis efficere tum meritorie, quia promeruit sua morte Spiritum s., tum typice et exemplariter. Ebenso Cocc., Calov u. a. Mit Umkehrung des Verhältnisses von Grund und Folge die Mystik von Val. Weigel u. a. „Christi Tod und Verdienst wird keinem zugerechnet, er habe denn Christi Tod in sich, er werde denn durch die Taufe in Christi Tod getauft" (G. Arnold Kircheng. B. II. Kap. 17. §. 22.): — Von Rück. wird darauf gedrungen, daß *εἰς θάνατον* dem Symbol des Untertauchens entsprechend nicht wie in *εἰς Χριστόν* im Sinne von „auf", sondern von „hinein" genommen werde. Insofern im Griechischen beide Bedeutungen durch *εἰς* und nicht durch verschiedene Präpositionen ausgedrückt werden, wäre dies wohl zuläßig, wiewohl sich auch bei der mit *εἰς Χριστόν* analogen Erklärung dieselbe Emphase hineinlegen läßt. So wäre denn also in V. 2. 3. zunächst und unmittelbar nicht von Anforderungen, welche durch die Taufe an uns gestellt werden die Rede, sondern von einem Gnadengeschenk, das uns mitgetheilt, welches aber auch das Prinzip unsres eigenen Thuns thatsächlich in sich schließt: daß das Erstere der Zweck des Zweiten ist, wird dann erst in V. 6. hervorgehoben. Treffend Luth. (in der Predigt über diesen ganzen Abschnitt bei Walch XII. S. 1004.): „Ihr seid ja getauft auf Christum. Wisset ihr nun, warum und wozu ihr getauft seid und was es bedeutet, daß ihr unter das Wasser getauchet, daß es über euch zusammengegangen? Nicht allein, daß ihr da gewaschen und gereinigt seid nach der Seele durch Vergebung der Sünden, sondern auch daß euer Fleisch und Blut zum Tode verurtheilt ist, daß es gar ersaufen soll, daß hinfort euer Leben auf Erden sei ein stätig Sterben der Sünde." Wohl mit Recht spricht Rück. aus: „es sind hohe Ideen, in denen sich P. hier bewegt, ein wahres Festhalten der Idee des Christen, und nur Wenige werden seinen Sinn ganz verstanden haben." — Von den neusten Auslegern ist besonders Phil. in denselben eingedrungen.

V. 4. Die naheliegende symbolische Bedeutung des Untertauchens als Bild der Aufhebung der früheren Persönlichkeit durch ein Mitsterben wird von P. noch gesteigert, indem er die Untertauchung zu einem Bilde des Begrabenwerdens macht. Beng.: sepultura mortem ratam facit, Olsh.: „das Begräbniß entzieht den Menschen ganz den Augen, es ist also gleich der Vernichtung," Chrys. zu Joh. 3.: *ἡμῶν καθάπερ ἔν τινι τάφῳ τῷ ὕδατι καταδυόντων τὰς κεφαλὰς ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος θάπτεται, καὶ καταδὺς κάτω κρύπτεται ὅλως καὶ καθάπαξ.* Dasselbe Bild Kol. 2, 12. Die Taufe drückt aus, wie durch die Einheit mit dem Sterben Christi die frühere Persönlichkeit in Gottes Augen völlig abgethan, und hierin die negative Seite der Wiedergeburt, das geistliche Mitsterben, gesetzt ist. Dem Gesetze der Analogie nach läßt sich nun die Wiedergeburt nach ihrer positiven Seite, die Lebenserneuerung, erwarten, welche entsprechend der auf Christi Tod gefolgten Auferstehung eintritt, insofern diese ja auch nicht bloß ein Erwachen zu dem früheren Leben, sondern zu einem verklärten Daseyn war, V. 9. 10. — *Διὰ τῆς δόξης*: nach sonstiger Anschauung ist es die Allmacht des Vaters, durch welche Christus wiederbelebt worden, Kol. 2, 12. Eph. 1, 19. 1 Kor. 6, 14.; in dieser Allmacht spricht sich aber eben nur das Hauptmoment der Herrschermajestät Gottes aus, daher hier die Erwähnung der *δόξα*, vgl. *κράτος τῆς δόξης* Kol. 1, 11. Sprachwidrig Gennad., gleich als ob *εἰς δόξαν* stünde: *ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς εἰς υἱοθεσίαν ἐπίδοξον*, wie auch Beza. — *Καινότης τῆς ζωῆς* „in neuer Beschaffenheit des Lebens" hebt wie 7, 6. das Moment der Neuheit stärker hervor als *ἐν καινῇ ζωῇ*.

V. 5. Dieser neue Wandel erwiesen aus der Correlation des Absterbens der alten Persönlichkeit. Der Satz ist ein auf die Correlation beider Thatsachen gegründeter logischer Schluß. *Σύμφυτοι* Vulg.: complantati, Luth.: „so wir mit ihm gepflanzet werden." Luth.: „Also heißen wir in Christo gepflanzet und gleich wie in einen Kuchen gebacken, daß wir beide, die Kraft seines Todes und seiner Auferstehung in uns haben und auch die Frucht und Folge desselben in uns befunden werde." Nach der Deutung von Chrys., Theod.,

Theod. Mops., Luth., Beza in dem Sinne, daß das, was ebenso wie Christus dem Tode eingepflanzt ist, dem gepflanzten Keime ähnlich stirbt, um aufzustehen. Aber σύμφυτος ist nicht von φυτεύω „pflanzen" abzuleiten, sondern von φύομαι, ebenso wenig hat es die Bed. von ἐμφύτευτος insiticius, welche von Er., Calv., Aret., Este angenommen wird, und zwar so, als wäre dadurch ausgedrückt, daß mit der Art Christi auch das Auferstehungsprinzip mit übergehe. Es muß also σύμφυτος in der sprachlich gesicherten Bed. „zusammengewachsen," d. i. „engverbunden" genommen werden, und zwar ist dieses dann nicht mit einem hinzuzudenkenden αὐτῷ zu construiren (Er., Fr., Baur), da die Auslassung desselben — indem sich zunächst doch die Construktion mit dem dabei stehenden Dat. ὁμοιώματι aufdrängt — den Satz unvermeidlich mißverständlich gemacht hätte, vielmehr ist σύμφυτοι eben mit diesem ὁμοιώματι zu verbinden Sie sind zusammengewachsen mit einem ὁμοίωμα, „einem Analogon seines Sterbens," d. i.: mit innerer Nothwendigkeit kraft des Todes Christi zu einem solchen gebracht. — Ἀλλὰ καί steht im Nachsatze von hypothetischen Vordersätzen und dient zur Verstärkung des Schlusses, s. Hartung Partikellehre II. S. 40. Kühner II. S. 440. Τῆς ἀναστάσεως könnte vermöge der Construktion von σύμφυτος sowohl sequ. gen. als sequ. dat. mit jenem vorangegangenen σύμφυτος construirt seyn. Doch giebt der plötzliche Constructionswechsel, unmotivirt wie er hier wäre, Anstoß, so daß nur übrig bleibt, auch hier τῷ ὁμοιώματι zu ergänzen, welches dann als abgekürzter Comparativ anzusehen wie z. B. Joh. 5, 26. (vgl. Win. S. 283.), und um so weniger Schwierigkeit macht, da, wie Phil. bemerkt, auf τοῦ θανάτου und τῆς ἀναστάσεως der Nachdruck ruht. Gennad., Ambros., Cornel. a Lap. u. a. denken hier an die physische ἀνάστασις, Cyrill, Crell, Koppe an diese und die ethische zugleich. Da jedoch der Finalsatz hiefür gar keinen Anhalt gewährt, so ist dies als vorgegriffen dem V. 8. ausgesprochenen Gedanken anzusehen. Das Fut. ἐσόμεθα — von Einigen imperativisch als Zeichen des Sollens angesehen (Reiche, Winzer), von Fr. als Bezeichnung des Wollens — soll kaum etwas anderes ausdrücken als die nothwendige Folge jenes Mitsterbens mit Christo (Rück.).

V. 6. Der sittliche Prozeß war vorher als thatsächlich in der Aneignung von Christi Tod und Leben mitgesetzt vorgestellt worden: er wird nun unter den Gesichtspunkt des göttlichen Zweckes gestellt. Der Ausdruck „der alte Mensch" war in diesem Zusammenhange selbstverständlich, da soeben von der Neuheit des Lebens und der Auferstehung zu einem neuen Leben gesprochen worden; er scheint aber im paulinischen Lehrtypus gewöhnlich gewesen zu seyn, denn wir begegnen ihm auch Eph. 4, 22. Kol. 3, 9.*) Aeltere wie Severianus, auch Beza, sehen als Gegensatz *Χριστὸς ὁ νέος ἄνθρωπος* an, insofern, wie Christus die neue Persönlichkeit bildet, Adam die alte gebildet hatte, in welchem Falle aber wenigstens *Ἀδάμ* statt *ἄνθρωπος* erwartet werden müßte. Ebenso ist die metonymische Fassung bei Theod. u. a. *ἡ προτέρα πολιτεία*, oder peccatum nach Calov, wie Harleß zu Eph. 4, 22. scharfsinnig bemerkt, nicht genau; gegenüber dort und so auch hier dem neuen nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen V. 23. ist *παλαιὸς ἄνθρωπος* Bezeichnung „des Ichs der früheren Persönlichkeit," wie in *ἔσω ἄνθρωπος*, *ὁ κρυπτὸς ἐν τῇ καρδίᾳ ἄνθρωπος* 1 Petri 3, 4. nur diese Fassung zulässig ist. *Συνεσταυρώθη* (Gal. 2, 20.): was durch die versöhnende Kraft des Todes Christi aufgehoben ist, pflegt der Ap. in seiner emphatisch-plastischen Art als mit an's Kreuz geschlagen darzustellen (Col. 2, 14.); treffend Calov gegen Grot.: *σύν* non similitudinem notat, verum simultatem, ut ita dicam, et communionem. Die Nebenvorstellung des Schmerzes oder des allmählichen Absterbens dürfte kaum von dem Ap. mitgedacht seyn.

---

*) Nach der gangbaren Angabe soll der Ausdruck אדם הקדמני dem rabbinischen Sprachgebrauche angehören, in welchem er so viel bedeute als יצר הרע. So giebt Schöttgen zu dieser St. an mit Berufung auf den Sohar chadasch f. 29. a. In der Ausg. dieses Buches, welche sich in der Berliner Bibliothek findet (irre ich nicht, so ist es die Krakauer), kommt zwar S. 29. a. אדם קדמאה vor, allein in einem Zusammenhange, wo es deutlich nur auf den himmlischen Urmenschen geht. Was kann übrigens dieses Buch beweisen, welches — der letzte Sprößling der Sohar-Litteratur — erst 1599 zum ersten Mal gedruckt worden, und wahrscheinlich nicht viel früher entstanden ist?

Τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας. Wir begegnen hier der ersten von denjenigen Stellen, welche mit denen, wo von der *σάρξ* die Rede, verglichen, kaum eine andere Ansicht zuzulassen scheinen als die, daß beide Begriffe — gemäß den damals weitverbreiteten platonisirenden Ansichten — von dem Ap. als gleichgeltend und die materielle Sinnlichkeit als der sollicitirende, wenn nicht gar als der letzte causale Faktor der Sünde angesehen worden. Obwohl gegen die letztere Ueberspannung im Interesse des *αὐτεξούσιον* mit Nachdruck streitend kommen doch auch die griechischen Väter zu keiner andern Ansicht. Chrys.: zu 7, 18.: *Τὸ τῆς σαρκὸς φθαρτὸν οὐκ ἔχει τὸ ἀπαθὲς οὐδὲ τὸ τέλειον καὶ ἀνενδεὲς καὶ ἀναμάρτητον. Ὅθεν αὐτὴν καὶ σάρκα πολλάκις ἁμαρτίας καλεῖ καὶ σῶμα ἁμαρτίας καὶ σῶμα θανάτου.* Da indeß als causa ultima der Entscheidung immer der Wille festgehalten wird, so heißt es andererseits zu Gal. 5, 16.: *σάρκα ἐνταῦθα οὐ τὸ σῶμα καλεῖ, οὐ τὴν τοῦ σώματος φύσιν, ἀλλὰ τὴν πονηρὰν προαίρεσιν, τὸν λογισμὸν τὸν γεώδη καὶ ῥάθυμον καὶ ἠμελημένον.* Und zu Röm. 7, 22.: *ὥσπερ οὖν καὶ ἡ ἐντολὴ οὐκ ἔστιν πονηρὰ, ἐπειδὴ δι' αὐτῆς ἀφορμὴν ἔλαβεν ἡ ἁμαρτία, οὕτως οὐδὲ τῆς σαρκὸς ἡ φύσις, εἰ καὶ δι' αὐτῆς ἡμᾶς καταγωνίζεται. Ἐπεὶ οὕτως ἔσται καὶ ἡ ψυχὴ πονηρά· καὶ πολλῷ μᾶλλον ἐκείνη, ὅσῳ καὶ τὸ κῦρος τῶν πρακτέων ἔχει.* Cyrill zu 7, 18.: *Ἐνίησι δὲ πάλιν τῆς θεωρίας τὸ ἀκριβὲς τῇ τοῦ σώματος φύσει· καὶ τῶν ἐνόντων αὐτῷ φυσικῶν ἀῤῥωστημάτων τὴν δύναμιν κατασκέπτεται. Αἵ τε γὰρ ὀρέξεις αἱ πρὸς πᾶν ὁτιοῦν ἀποκομίζουσαι· καὶ τῆς φιληδόνου ζωῆς τὰ ἐγκλήματα πηγὴν ἔχουσι τὴν σάρκα· καὶ καταστρατεύονται τοῦ πνεύματος.* Theod. Mops. zu 7, 18.: *καὶ γὰρ ἐπίσταμαί φησιν, ὅτι ὅσον ἐπὶ τῇ σαρκὶ, θνητὴν ἐχούσῃ τὴν φύσιν, οὐδὲν τῶν εἰς ἀρετὴν συντελούντων πραχθῆναι δύναται· ἡ μὲν γὰρ θνητότης τῶν παρόντων ἐφίεσθαι μόνον ἡμᾶς παρασκευάζει, ἐκ δὲ τῆς περὶ ταῦτα σπουδῆς ἁμαρτήματα τίκτεται μᾶλλον, κτλ.* Uebereinstimmend treten in der abendländischen Kirche, wiewohl von entgegengesetztem Standpunkte und in verschiedenem Interesse, dieser Fassung der *σάρξ* Pelagius und Augustin entgegen — jener um

das Böse auf Rechnung der consuetudo zu setzen und die concupiscentia an sich als gut und anerschaffen, dieser, um sie als Folge des Falles zu erweisen und dem tieferen religiösen Interesse zu entsprechen, welches die Zurückführung der Sünde auf eine Abkehr von Gott fordert. Vgl. Pelag. zu 7, 14—18., Julian bei Aug. (Opp. X. 846 ff.) und die gründliche Beweisführung de civ. Dei XIV. 2. 4. An Aug. schließt sich an Anselm Opp. ep. 132., Thomas Aqu. Summa prima sec. qu. 72., Luth., Calv., Zw.*) und alle Vertreter der Reformation. Unter den Neueren vorzüglich Harleß Comm. zum Br. an die Ephes. S. 162., Stirm Tüb. Zeitschr. 1834. in dem auch jetzt noch durch keine andere Arbeit entbehrlich gemachten Aufsatze über die neutest. Anthropologie, Neander Pflanzung S. 662. 737. 4. A., J. Müller Lehre von der Sünde 3 A. S. 434., Schmid bibl. Theologie II. 264., Ebrard Dogmatik I. S. 463., zuletzt Thomasius Christi Person und Werk I. S. 234. Die Abweichung unter den Vertretern dieser kirchlich gewordenen Auffassung von σάρξ ist, wenn auch hie und da die zusammenfassende Formel verschieden lautet, keinesweges so bedeutend, als Hofmann in einer gegebenen Aufsummirung derselben sie darstellt. Den ganzen Menschen in seiner Abkehr vom göttlichen Leben versteht Aug. darunter. „Fleisch und Geist, heißt es in Luthers Vorrede, mußt du hier nicht also verstehen, daß Fleisch alleine sei, was die Unkeuschheit betreffe, und Geist, was das Innerliche im Herzen, sondern Fleisch heißet P. den ganzen Menschen mit Leib und Seele, Vernunft und Sinnen darum, daß es Alles an ihm nach dem Fleische trachtet." Caro bedeutet nach Calvin den ganzen Menschen in seiner Abkehr von Gott, ut frigidum sit et stultum, corruptelam quae inde (ex arce men-

*) Es ist zwar von Schenkel Wesen des Protestantismus II. S. 64. Zwingli als Repräsentant des Sinnlichkeitsprinzipes aufgeführt worden und auch die eindringenderen Untersuchungen von Zeller „das theol. System Zwingli's (Theol. Jahrb. 1853.) geben Belege hiefür, aber es findet ein Schwanken statt und jedenfalls hat kein Reformator so bestimmt und constant als Zwingli die Sünde auf die φιλαυτία zurückgeführt. Zu 7, 18. erklärt er: Quantusquantus sum agnosco, in me nihil boni esse. Caro hic pro anima et corpore accipitur.

tis et corde intimo) manavit, ad sensuales tantum, ut vocant, motus restringere. Est igitur, sagt Zwingli, ista ad peccandum amore sui propensio peccatum originale. Mit dieser Bestimmung treffen in der Sache vollkommen überein Harleß, Neand., Stirm, Schmid, Ebrard, Thomasius u. a. Und auch die folgenden Bestimmungen sind mehr dem Ausgangspunkte als der Sache nach verschieden, wenn Lutz (bibl. Dogmatik S. 121.) in dem Terminus „die Abgeneigtheit des Willens gegen das Göttliche" findet, J. Müller „die von Gott abgewandte und den Gütern der Welt zugekehrte Richtung," Phil. „was von dem Menschen nach Abzug des πνεῦμα noch übrig bleibt." Nach der Mehrzahl der neueren Exegeten, vorzüglich der der rationalistischen Schule angehörigen, soll dagegen der terminus σάρξ von dem Ap. in dem von den Griechen angenommenen Sinne, und selbst ohne auf den Willen als letzte Ursache zurückzugehen, verstanden worden seyn. So Clericus zu Röm. 6, 6., Teller, Döderlein, Semler, Bretsch., Ammon, Usteri, Rück. und viele Andere, auf deren Seite neuerdings auch Ritschl, altkath. Kirche S. 69 f. Rothe II. S. 183. und Hofmann I. S. 470. getreten sind. Das Irrthümliche in dieser dem Ap. zugeschriebenen Ansicht wurde von den Meisten derjenigen, welche sie ihm beilegen zu müssen glaubten, nicht in Abrede gestellt, vielmehr wird von Fr., welcher, von einer gewissen oberflächlichen Beschränkung abgesehen, ihr ebenfalls zugethan, nach der diesem Theologen eigenen naiven Insolenz, mit welcher er an einer Stelle eine angebliche Inconsequenz des Ap. mit einem: sed possunt alicui alio tempore placere alia entschuldigt, der Leser hier mit der Mahnung beschwichtigt: tametsi Paulus omnium peccatorum incitamenta a corpore repetiisset, haec tamen opinio ut multa in antiquis scriptoribus aequo animo ferenda esset. Die bestimmenden Gründe liegen vielmehr für jene Ausleger in dem Gebrauche des Ausdrucks an einigen Stellen, namentlich aber an denjenigen, wo σῶμα und μέλη, wie man meint und wie es würklich den Anschein hat, völlig gleichbedeutend mit σάρξ gebraucht werde. Läßt sich, so kann man allerdings fragen, mit den vorher angegebenen Begriffsbestimmungen in Stellen etwas anfangen wie 7, 18.: οἶδα γὰρ, ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν

ἐμοὶ, τοῦτ᾽ ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου ἀγαθόν? Kann das Wort hier anders gefaßt werden denn als Bezeichnung eines Bestandtheils des menschlichen Wesens? Wenn 7, 22. 23. dem inneren Menschen ein Gesetz in den Gliedern entgegengestellt wird, kann hiemit etwas anderes bezeichnet seyn als der Gegensatz des im Geiste begründeten Göttlichen und der im Leibe begründeten Sinnlichkeit? Wenn 8, 12., nachdem die Verpflichtung zu dem οὐ κατὰ σάρκα ζῆν vorangegangen ist, die Ermahnung folgt, die πράξεις τοῦ σώματος zu tödten, müssen beides nicht Begriffe von gleichem Werthe seyn? Ebenso wenn Kol. 3, 5. die Abtödtung der μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς gefordert wird und dann die πορνεία, ἀκαθαρσία u. s. w. folgt, sollen nicht die μέλη als Vermittler dieser Laster angesehen werden? Es wird dabei zugestanden, daß das σῶμα von dem Ap. nicht als todte, sondern als die von der animalischen ψυχή beseelte Masse gefaßt, mithin auch, wie es 1 Kor. 2. geschieht, ἄνθρωπος ψυχικός mit σαρκικός gleichbedeutend gebraucht wurde. Auch ein gewisser Unterschied von σάρξ und σῶμα, welchen namentlich D. Schulz nachzuweisen beflissen gewesen, wird nicht in Abrede gestellt, wie denn auch Ausdrücke wie σῶμα τῆς σαρκός Kol. 1, 22. darauf führen, immer aber sei σάρξ nichts anderes als die Bezeichnung des σῶμα nach seiner groben Materialität, während σῶμα, der allgemeinere Ausdruck, zugleich vom Auferstehungsleibe gebraucht wird. Zuletzt ist auch noch von Zeller (Theol. Jahrb. 1852. S. 293.) der philosophische Sprachgebrauch jener Zeit in Betracht gezogen und nachgewiesen worden, daß auch bei den philosophischen Schriftstellern, namentlich bei Plut., Epikt., Marc. Aur. das σῶμα verächtlicherweise σάρξ, τὸ σαρκίδιον genannt werde. Es wird ferner — von Rothe namentlich und von Hofmann — auf die „Quälereien des Textes" und auf die Verschiedenartigkeit der Auskünfte hingewiesen, welche Müller in Anwendung bringe, um mit denjenigen Stellen, wo σῶμα und μέλη anstatt σάρξ vorkommt, fertig zu werden. Allen diesen Auskünften gegenüber, welche durch ihre Mannichfaltigkeit die Verlegenheit verriethen, wird die exegetische Constanz entgegengehalten, mit welcher derjenige Ausleger verfahren könne, welcher sich nicht weigert die anstößige Ansicht über den Sitz der Sünde bei P. zuzugestehen.

Wie von meinem Freunde D. Müller ausgesprochen wird, ist mein Kommentar der erste gewesen, welcher — wozu mir damals die Anregung besonders von Augustin gegeben worden — der damals gangbaren Ansicht über σάρξ entgegengetreten; wie dies die 3. und 4. Aufl. zeigt, bin ich im Verfolge bei einigen Stellen, wie namentlich 7, 18., schwankend geworden, bin aber nun beziehungsweise zu der ursprünglichen Ansicht zurückgekehrt. Diejenige Auffassung der σάρξ bei P. und überhaupt im N. T. und in den Apokryphen — denn von einem speciell paulinischen Sprachgebrauche kann eigentlich nicht die Rede seyn —, welche dem nächsten Eindrucke nach dem Leser sich darbietet und von den griechischen Vätern vertreten wurde, wäre von einem Theile der neueren Exegeten nicht mit Entschiedenheit bekämpft worden, hätte sie nicht in solchem Widerspruche mit unsrer auf die religiöse Erfahrung gegründeten ethischen Psychologie zu stehen geschienen. Wir versuchen zuerst nachzuweisen, daß mit dieser unserer ethischen Psychologie die paulinische in Einklang ist, mithin jene Fassung der σάρξ schon von dieser Seite aus Bedenken erwecken muß. Unsere ethische Psychologie betrachtet 1) als Quelle des Bösen nicht die sollicitirende Präponderanz der Triebe auf der einen oder der andern Seite, sondern das wollende Ich, 2) als die Grundform des bösen Willens die selbstsüchtige Richtung, welche das individuelle Partikularinteresse über die objektive in Vernunft und göttlichem Gesetz offenbare Wahrheit setzt, und entweder als Sinnlichkeit in die Erscheinung tritt, indem mit Unterordnung der geistigen Forderung nur die Triebe der animalischen Natur befriedigt werden, oder als Selbstsucht im engeren Sinne, welche mit Hintenansetzung der Gattung nur auf die Interessen des Ich gerichtet ist, 3) als den sollicitirenden Reiz das selbstsüchtige Interesse auf der einen Seite, auf der andern das allgemein Vernünftige — religiös ausgedrückt die Liebe Gottes. In letzterer Beziehung nun, um mit dieser zu beginnen, ist P. in Uebereinstimmung. Wie die Liebe Gottes bei ihm der allein wahre sittliche Impuls, so liegt in der Abkehr von Gott, in der ἔχθρα τοῦ θεοῦ — positiv ausgedrückt in der Hinkehr zur Creatur, der zum Bösen sollicitirende

Reiz *). Der Grund, warum es in dem vom Ev. unberührten Menschen zur Erfüllung des Gesetzes Gottes nicht kommt, liegt darin, daß der Inhalt dieses Gesetzes vom *πνεῦμα* Gottes ausgegangen, der Mensch aber seiner natürlichen Beschaffenheit nach das *πνεῖμα θεοῦ* nicht als treibendes Prinzip in sich trägt (7, 14. 8, 14.). Das was beim gesetzlichen Menschen die Stelle des *πνεῦμα θεοῦ* vertritt, der *νοῦς* und *ἔσω ἄνθρωπος*, bilden zwar noch einen gewissen Gegensatz zur *σάρξ*, aber nur einen ohnmächtigen. Die Abkehr von Gott schließt die Hinkehr zur Welt in sich, daher die *κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι* Tit. 2, 12., *ἐμοὶ ὁ κόσμος ἐσταυρώθη* Gal. 6, 14., *τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς· Νεκρώσατε τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆ γῆς* (Kol. 3, 2. 5.). Vgl. bei Jakobus: *ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστιν* (Jak. 4, 4.). Auch bei Johannes ist die Sollicitation zum Bösen in der Liebe zur Finsterniß und zur Welt begründet (Joh. 1, 19. 1 Joh. 2, 15. 16.) und steht im Gegensatz zu der *ἀγάπη τοῦ πατρός*. Von dieser sündlichen Liebe zum *κόσμος*, insofern derselbe zur Liebe Gottes im Gegensatz steht, werden wir das eigene creatürliche Ich nicht ausgeschlossen denken dürfen: der Ap. stellt auch *ἑαυτῷ ζῆν* und *ἀρέσκειν* in Gegensatz zu dem *ζῆν τῷ κυρίῳ* (15, 3. 14, 7.). Sind wir hiezu berechtigt, so findet aber auch eine Uebereinstimmung in Betreff der Grundform des bösen Willens statt. Die Creaturliebe hat eben die doppelte Richtung: die sinnliche und die Selbstsucht im engeren Sinne. Aber auch, was den Quell des Bösen betrifft, findet bei P. keine abweichende Anschauung statt. Auch wenn *σάρξ* nichts Anderes als die sinnlichen Triebe bezeichnet, so kann P. doch dieselben nicht unmittelbar als Faktoren der That gedacht haben, sondern immer nur vermittelt durch den Willen. „Wenn nicht der Mensch, der die Thierheit an sich hat, dem Thiere die Macht eingeräumt, sondern es gebändigt, könnte es ihm nichts anhaben" (Daub Syst. der Moral 263.). Die *ἐπιθυμίαι* sind im *σῶμα*, aber sie sollen nicht herrschen, der

---

*) A parte aversionis, sagt Thom. Aq. zu R. 7, 7. liegt die radix mali in der superbia, a parte conversionis ad bonum commutabile in der cupiditas.

Gläubige soll ihnen nicht gehorchen, (6, 12. 8, 13.). Nicht sowohl die σάρξ als das φρονεῖν τὰ τῆς σαρκός (8, 5. 6.), also die in den Willen aufgenommene σάρξ, bewürkt die That; Eph. 2, 3. spricht von den θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν, wo dann διάνοιαι, wenn man sie nicht der σάρξ coordiniren wollte, mit Fr. als die imaginationis ludibria anzusehen wären, welche durch die σάρξ in der geistigen Sphäre erregt werden, die Vorstellungen, welche auf den Willen und durch diesen auf die That würken, gerade wie nach Matth. 15, 10. aus der καρδία die διαλογισμοί und aus diesen die φόνοι κτλ. hervorgehen. Auch P. spricht von der καρδία als dem Quell der ἐπιθυμίαι (Röm. 1, 24.). Demnach ist denn auch die Erklärung der Griechen, wenn sie die σάρξ unmittelbar auf den λογισμός, die διάνοια oder die προαίρεσις übertragen — s. ob. S. 288. Chrys., Oek.: φρόνημα τῆς σαρκὸς ἡ γεώδης τῆς διανοίας ὁρμή — zwar ungenau, doch nicht unrichtig. Es wird allerdings nach K. 7. der ἔσω ἄνθρωπος widerstandslos gefangen genommen unter der Sünde Gesetz (7, 23.); nicht eigentlich das Ich vollbringt das Böse, sondern die Sünde, die in mir, τοῦτ᾽ ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, wohnt (7, 17. 18.). Allein die Ichheit besteht nach V. 18. 25. theils aus dem eigentlichen ἐγώ, theils in der σάρξ. So ist beim Sündethun der Wille des Ich überwiegend in der σάρξ, in den blinden Trieben, doch auch das eigentliche Ich hat — wenn auch als ein geknechtetes — daran Antheil. Auch die Ursünde als παρακοή (5, 19.) führt auf den Willen zurück.

Nur durch einen Schluß a contrario hatte sich uns ergeben, daß der sollicitirende Reiz zum Bösen positiv ausgedrückt in der Hinkehr zur Creatur liege. So entsteht nun die Frage, ob das, was P. und die anderen neutestam. Schriftsteller von der σάρξ und vom σῶμα lehren, hiemit in Einklang stehe. Wenn nun bei der Begriffsbestimmung von σάρξ unter den Auslegern, welche von derselben Grundanschauung ausgehen, gewisse Differenzen hervorgetreten, so haben diese, wie gerade bei neutestam. Auslegung so oft, nur darin ihren Grund, daß das, was in der Sache und im Bewußtseyn der App. eins ist, durch Abstraktion getrennt, daß —

nach de Wette's Ausdruck — nur ein Theilbegriff statt des Ganzen festgehalten wird. So wenn von Müller in der 3. Ausg. unter σάρξ die Weltlust verstanden wird — eine Fassung, welche griechischen Auslegern vorgeschwebt, wenn sie wie vorher erwähnt, σάρξ als den λογισμὸς γεώδης erklären, (Chrys. zu Gal. 5, 16.), ἐν σαρκὶ εἶναι als γηΐνως ζῆν (Oek. zu Röm. 8, 13.), φρόνημα τῆς σαρκός als die γεώδης διανοίας ὁρμή u. a. Beziehungsweise liegt dies nun auch in vielen paulinischen Stellen. Wir werden uns einfach darauf berufen dürfen, daß σάρξ, da der Mensch durch den Leib erscheint, die ganze sinnliche Seite des Daseyns bezeichnet. So ζῆν, περιπατεῖν, ἐπιμένειν ἐν σαρκί (Gal. 2, 20. 2 Kor. 10, 3. Phil. 1, 22. 24. Kol. 1, 22.), vgl. ὁ ἔξω und ὁ ἔσωθεν ἡμῶν ἄνθρωπος 2 Kor. 4, 16. Dieselbe Bedeutung hat σάρξ 2 Kor. 11, 18. Gal. 6, 12. 13. Phil. 3, 3. 4. Eph. 6, 5. u. a. und zwar so, daß an allen diesen Stellen das irdisch-menschliche Daseyn und dessen Verhältnisse, alle Eigenschaften, Zustände, Thätigkeiten, die sich auf die Stellung des Menschen zur Welt beziehen, im formalen Gegensatze gegen das Verhältniß des Menschen zu Gott in Christo aufgefaßt werden. Gewiß hat es nichts Auffallendes, wenn nun auch dieser Ausdruck im ethischen Sinne gebraucht wurde, so daß κατὰ σάρκα, ἐν σαρκὶ ζῆν hieß: „dem Aeußeren zugewandt leben," σαρκικός: „ein der Außenwelt, der Creatur zugewandter Mensch," ἡ σάρξ: „der auf das Aeußerliche, Weltliche gerichtete Sinn." *) Was jedoch zunächst bedenklich machen könnte, ist das Geständniß von Müller: „die Selbstsucht tritt in den Hintergrund," daß also in dieser ausgedehnten Bezeichnung der Sünde die Selbstsucht fast außer Acht geblieben seyn soll. Sodann muß doch der dem σαρκικός analoge Ausdruck ψυχικός auf einer verwandten Anschauung ruhen, welches bei dieser Begriffsbestimmung nicht der Fall ist (s. S. 451.). Ferner ist doch dem κατὰ σάρκα εἶναι das κατ' ἄνθρωπον εἶναι analog: auch diese Analogie kommt nicht zu

*) So würden wir jedenfalls — jene Fassung der σάρξ vorausgesetzt — K. 7, 18. das ἐν τῇ σαρκί μου erklären. Wenn Müller andere Erklärungen „sonderbar" findet, möchte dies nicht noch mehr von der von ihm hier angenommenen gesagt werden: „die erscheinende Würklichkeit des Lebens?"

ihrem Rechte. Endlich wird zugestanden werden müssen, daß, falls sich eine Genesis des Begriffs aus dem alttestamentlichen Sprachgebrauch nachweisen läßt, diese denjenigen vorzuziehen ist, welche für das neutestamentliche Gebiet einen ganz neuen Sprachgebrauch statuiren. Auch Müller hat den Ausgangspunkt vom A. T. genommen, ohne jedoch unmittelbar zu der ethischen Bed. von σάρξ überzuleiten.

בָּשָׂר ist im A. T. der Mensch mit der notio adjuncta der Hinfälligkeit Hiob 34,15. Psalm 78, 39. Jes. 40, 6., im ausdrücklichen Gegensatz gegen Gott, den Geist und damit die unbeschränkte Kraft, 5 Mos. 5, 26. Jes. 31, 3. Jer. 17, 5. Ps. 56, 5., ebenso σάρξ und die vollere rabbinische Phrase (doch auch Sir. 14, 19. γενεὰ σαρκὸς καὶ αἵματος) σὰρξ καὶ αἷμα; im N. T. das letztere Matth. 16, 17. Gal. 1, 16. Eph. 6, 12.; das erstere: μὴ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ (1 Kor. 2, 5.), τὸ ἀσθενὲς τ. θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων (1 Kor. 1, 25.), ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (1 Kor. 1, 29.). Derselbe Gebrauch, wo die κατὰ σάρκα und die nach einer göttlichen ἐπαγγελία Geborenen, die beide doch sinnlich geboren, einander gegenübergestellt werden, Gal. 4, 23. Röm. 9, 8. Wie nun im neutestamentl. Sprachgebrauch ἀσθένεια und ἁμαρτία verwandte Begriffe, so lag dem neutest. Sprachgebr. nichts näher als der Uebergang des Begriffs Schwäche in den der Sünde. So im A. T. Ps. 78, 39.: „er vergab ihnen ihre Missethat, denn — er gedachte, daß sie Fleisch sind." *) Daher erhält nun sowohl σάρξ als ἄνθρωπος den Nebenbegriff des Sündhaften, und zwar zunächst da, wo von Sünden der Sinnlichkeit die Rede war, wie schon Sir. 23, 23. das σῶμα σαρκός der der Fleischeslust hingegebene Leib ist. So spricht 4 Makk. 7, 18. von τὰ πάθη τῆς σαρκός. Unzweifelhaft liegt neben dem Momente der Schwäche zufolge des Zusammenhanges auch das der Sündhaftigkeit in dem αὐτὸς σάρξ ὤν Sir. 28, 5. Und ebenso im ἀνθρώπινον Matth. 16, 23.: οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων, und so steht bei P. das κατ' ἄνθρωπον περιπατεῖν dem κατὰ σάρκα περιπατεῖν paral-

*) Die Stellen 1 Mos. 6, 3. Pred. Sal. 5, 6. übergehen wir, da die letztere nicht hierher gehört, die Erklärung der ersteren zu unsicher ist.

lel (1 Kor. 3, 3.). Und selbst die Analogie des klassischen Sprachgebrauchs darf angezogen werden, nur daß hier dem Begriffe der Sünde der des Irrthums substituirt zu werden pflegte. *Τὰ ἀνθρώπινα* sind hier nicht bloß Unglücksfälle, sondern auch Irrthümer, Fehltritte, *ἀνθρώπινα ἁμαρτάνειν* hieß „menschlich irren" Xenoph. Cyr. 3, 1, 40. Sind nun beide Begriffe vom Ap. mit gleicher Geltung gebraucht worden, so wird auch anzunehmen seyn, daß in dem Begriffe *σάρξ*, *σαρκικός*, das Moment des Menschlichen und des Sündlichen zusammenfallen. Theod. Mops. zu 7, 14.: *σαρκικὸς ἀντὶ τοῦ θνητὸς καὶ διὰ τοῦτο πολλὴν περὶ τὸ ἁμαρτάνειν ἔχων ῥοπήν*. Im Einverständniß mit Aug., Luth. und den Aelteren überhaupt stellen wir demnach als Allgemeinbegriff von *σάρξ* auf, wo es im ethischen Sinne gebraucht wird: „das Menschliche mit dem Nebenbegriffe der Schwachheit und Sündlichkeit, die menschliche Schwachheit."

Reflektiren wir weiter auf den letzten Grund, worin diese Schwachheit und Sündlichkeit ruht, so haben wir als solchen bereits erkannt die Abkehr von Gott und seinem Geiste, in welchem allein die Kraft des Widerstandes ruht*). Das Objekt aber des von Gott abgekehrten Menschen kann kein anderes seyn als die Creatur, der *κόσμος*, daher die angeführten Aussprüche, welche die *ἐπιθυμίαι κοσμικαί* anklagen und den *κόσμος* zu kreuzigen gebieten. Daher nun auch die relative Berechtigung derjenigen Ansicht, welche *σάρξ* von der Weltliebe versteht. Daher aber auch die beziehungsweise Richtigkeit der Bed. „Sinnlichkeit."

Daß der schwache, sündliche Mensch בָּשָׂר, *σάρξ*, genannt wurde, hatte seinen Grund ja eben darin, daß er mit dem ohnmächtigen und zur Sünde reizenden Organismus umkleidet ist. Nicht nur die Reizung zur Sinnlichkeit in ihren mannich-

*) Es verdient bemerkt zu werden, daß selbst ein Schriftsteller wie der Vf. des 4. B. der Makk. aufmerksam macht, der *φρόνιμος λογισμός* sei zur Ueberwindung der *πάθη* nicht ausreichend, sondern nur der *εὐσεβὴς λογισμός*: *ὅσοι*, sagt er, *εὐσεβείας προνοοῦσιν ἐξ ὅλης καρδίας*, *οὗτοι μόνοι δύνανται κρατεῖν τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν* (7, 18.).

fachen Aeußerungen, als Zorn, Genußsucht, Trägheit, Wollust, Leichtsinn, Verzagtheit u. a. geht daraus hervor, sondern wie Rothe — allerdings in einem dogmatischen Zusammenhange, den wir uns nicht aneignen können — mit Scharfsinn nachgewiesen hat, die Selbstsucht im engeren Sinne (Ethik II. 175.), insofern der materielle Naturorganismus nur auf Vollziehung seines individuellen Ichs geht. Die Hoffnung von diesem *σῶμα*, welches auch dann noch *νεκρόν* bleibt, wenn in dem *πνεῦμα* schon die *ζωή* waltet, befreit zu werden, ist eines der Momente der christlichen *ἐλπίς* (zu 6, 12. 8, 10. 23.). So ist denn gar nicht zu verwundern, wenn an mehreren Stellen die *ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός* nichts Anderes bezeichnen als die sinnlichen Triebe, wie am deutlichsten Röm. 13, 14., wo von solchen *ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός* die Rede, welche aus der üppigen Pflege des *σῶμα* hervorgehen, ja auch, wie Sir. 23, 23., insbesondere die Begierden der Wollust 2 Petri 2, 10. Jud. 8, 23. Ebenso wenig kann befremden, wenn in diesem Sinne *σῶμα* und *μέλη* an die Stelle der *σάρξ* tritt, und zwar nicht bei P. bloß, auch bei Jak.: *πόθεν πόλεμοι καὶ μάχαι ἐν ὑμῖν; οὐκ ἐντεῦθεν, ἐκ τῶν ἡδονῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν;* *) wiewohl, was den Gebrauch von *σῶμα* und *μέλη* betrifft, nicht in Abrede gestellt werden darf, daß sie von dem Ap. auch ausdrücklich nur als ausführende Organe der Sünde gedacht sind, wie 6, 13. 12, 1., vgl. zu 6, 6. 7, 22. 8, 13. Was nun sowohl in der Identität des Ausdrucks als der Sache, und überdies im Bewußtseyn des Ap. nicht auseinander fällt, das hätte auch nicht von den Auslegern überall auseinandergehalten werden sollen: wie bei den terminis *ζωή*, *θάνατος*, *ἁμαρτία*, *ἔργα τοῦ νόμου* (s. ob. S. 140, 225. a.), so hätte auch bei *σάρξ* anerkannt werden sollen, daß der Ap., indem er von der „menschlichen Schwachheit" spricht, bald mehr das Moment der Weltliebe, bald das der Selbstsucht, bald das der sinnlichen Trägheit oder der Affekte, bald

*) Nicht unmittelbar sind die *μαχαί* hier aus den *μέλη* abgeleitet, sondern, wie V. 3. zeigt, werden sie durch die übermäßige Begierde nach Besitz hervorgerufen.

alles dieses zusammen im Auge haben kann*), daß bald die Begriffe μέλη, σῶμα und σάρξ sich decken können, daß häufiger aber noch der letztere über den ersteren hinausgeht. Denn was nicht zugegeben werden kann, ist eben der ausschließliche Gebrauch von σάρξ in diesem mit σῶμα identischen Sinne. Zunächst ist zu bemerken, daß, wenn auch die Selbstsucht aus dem materiellen Organismus, so wie es von Rothe geschehen, abgeleitet werden kann, diese Rechtfertigung doch der ethischen Psychologie des Ap. nicht zu Gute kommt, da dieselbe auf einer wissenschaftlichen Einsicht beruht, welche bei dem Ap. nicht vorausgesetzt werden kann: ist von ihm die Selbstsucht auf den sinnlichen Organismus zurückgeführt worden, so könnte dieses nur auf der populären, aber irrigen Ansicht beruhen, welche alle ungeordneten Triebe auf unmittelbare Weise der Materie zuschreibt. Ferner würde jenes Dogma damit nicht bestehen können, welches eine Selbstentzündung des Bösen auch in einer höheren als der irdischen Ordnung der Dinge voraussetzt**). Außerdem müßte dabei der wie uns scheint unbestreitbare Uebergang aus dem alttestamentlichen Sprachgebrauch in den neutestamentlichen in Abrede gestellt werden. Endlich liegen einige Aussprüche bei P. vor, worin durchaus eine andere Fassung von σάρξ vorausgesetzt scheint. Folgt man bei Kol. 3, 20. der Erkl. von Beng., Steiger, Huther, Mey. — und wir meinen, daß die drei Gründe, welche der letztere der gangbaren Erklärung, auf der Luthers Uebersetzung beruht, entgegenstellt, gleich schlagend sind, — so bezeichnet πλησμονὴ τῆς σαρκός nicht die leibliche Sät-

---

*) Abstraktionen derselben Art in der Casuslehre aufzudecken ist die Aufgabe, die sich die Schrift von Rumpel die Casuslehre 1845. gesetzt hat. Es sei richtig — wird z. B. gesagt (S. 209.) — daß es einen gen. qualitatis, possessivus, partitivus, causalis gebe, der Irrthum sei nur, daß man diese Kategorien abwechselnd eintreten lasse, während sie zugleich im Gen. liegen, nur daß der Zusammenhang bald die eine, bald die andere mehr hervortreten lasse. Wie wir schon Veranlassungen gehabt haben, an diese Bemerkungen zu erinnern, so werden wir solchen auch ferner begegnen.

**) Rothes Ansicht der πνευματικά wird freilich von diesem Einwurf nicht getroffen (II. 188.).

tigung, sondern die Sättigung der *σάρξ* im ethischen Sinne. Die Identität nun von *σάρξ* und *σῶμα* vorausgesetzt, würde der Sinn entstehen: „Diese Asketen entziehen dem Leibe die nöthigen Bedürfnisse, nur um die Begierden des Leibes (man hätte hinzuzudenken — nämlich nach einer andern Seite hin) zu befriedigen.“ Da aber dieses „nämlich nach einer andern Seite hin“ fehlt, so können wir unmöglich glauben, daß *σάρξ* in diesem Zusammenhange nichts Anderes als *σῶμα* heißen sollte. Ebenso wenig wenn P. V. 18. die Beschäftigung — sei es mit Engeln, Visionen, oder nach der Lesart ohne Negation, das Eingehen auf transscendentale Sphären — eine Frucht des *νοῦς τῆς σαρκός* nennt. Sind *σῶμα*, *μέλη* und *σάρξ* überall gleichgeltende Begriffe, so versuche man nur an allen Stellen, wo *σάρξ* steht, *σῶμα* oder *μέλη* zu substituiren, und die Unzulässigkeit der Voraussetzung wird sich erweisen. Würde P. in der angeführten Stelle von einem *νοῦς τοῦ σώματος* gesprochen haben, oder 1 Kor. 1, 26. von *σοφοὶ κατὰ σῶμα* — etwa wie 1 Tim. 4, 8. von einer *γυμνασία σωματική* spricht? Würde er vom *σῶμα* gesagt haben, was er von der *σάρξ* sagt: *τὸ φρόνημα τοῦ σώματος ἔχθρα εἰς θεόν, οὐδὲ γὰρ δύναται ὑποτάσσεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ* (s. zu 8, 7.)? Hienach müssen wir denn annehmen, daß an Stellen wie den genannten *σάρξ* nur den von uns aufgestellten weiteren Begriff habe: das Menschliche mit dem Nebenbegriff der Ohnmacht und Sündhaftigkeit — in gegebener specieller Beziehung: der menschliche Dünkel, das selbstsüchtige sich Geltendmachen.

Es würde nun weiter gefragt werden können: wenn jener *νοῦς τῆς σαρκός* Kol. 2, 18. nicht als sinnliche Lust zu fassen, sondern einen lediglich durch geistige Reflexion in sich selbst erzeugten Hochmuth bezeichnet, welches die geistige Sphäre sei, in die der Ap. ihn verlegt habe. Wir geben nun Neander Recht in seiner Behauptung, daß der terminus *σάρξ* an sich überhaupt nichts über den Sitz der sündlichen Triebe entscheide, ja es wird behauptet werden müssen, daß die von dem Ap. gebrauchten psychologischen termini überhaupt nicht sowohl als psychologische, sondern vielmehr als ethische Bestimmungen anzusehen sind, wie ja die psychologischen Bestimmun-

gen, welche die Ethik behandelt, dort nur nach dem Gesichtspunkte ihres Werthes betrachtet werden. So könnte mithin die verlangte Entscheidung ganz abgelehnt werden. Dennoch wird sich durch Combination eine solche geben lassen. Was die auf 1 Thess. 5, 23. sich gründende paulinische Trichotomie betrifft (welche übrigens von der protestantischen Dogmatik nicht anerkannt wurde Gerhard loci T. XVII. 70.), so möchte zunächst mit Schmid u. a. in Zweifel zu ziehen seyn, ob P. das *πνεῦμα* Anderen als den unter dem Einflusse des *πνεῦμα θεοῦ* stehenden Christen, wie die Thessalonicher solche sind, zugeschrieben haben würde. Tritt doch in der Beschreibung des unter dem Gesetze Stehenden, welchen P. als einen des *πνεῦμα θεοῦ* noch nicht Theilhaften denkt, da, wo man die Erwähnung des menschlichen *πνεῦμα* hätte erwarten sollen, nicht dieses auf, sondern nur der *νοῦς* und *ὁ ἔσω ἄνθρωπος* *). Wie uns scheint, ist die Ansicht des Ap. von der Seele die von Orig.**), Iren. und unter den Neueren namentlich von Schubert. Irenäus (c. haeres. l. V. c. 304.): tria sunt, ex quibus perfectus homo constat, carne, anima, spiritu, altero quidem figurante, spiritu, altero, quod formatur, carne. Id vero, quod inter haec est duo, est anima, quae aliquando subsequens elevatur ab eo, aliquando autem consentiens carni decidit in terrenas concupiscentias, mit welcher Schubert in der Geschichte der Seele übereinkommt. Der Geist ein Fluidum, welches für die Seele werden kann, was die Luft dem thierischen Leben beim Athmungsprozesse, wodurch diese, wenn sie seinem Einflusse sich hingiebt, zu Geist und Persönlichkeit verklärt werden kann. Das *πνεῦμα* ist dem Ap. der göttliche, der religiöse Geist im Menschen, der Menschengeist, inwiefern er sich theoretisch oder praktisch auf das Einige

---

*) Es ließe sich zwar an 1 Kor. 2, 11. erinnern, wo *τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* als Organ des Selbstbewußtseyns allgemein menschliches Besitzthum ist, aber es ist auch die Frage, ob dort die Anschauung nicht die dichotomische sei, und ob nicht der Ausdruck *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* überhaupt nur im Gegensatz zu *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* gewählt worden.

**) Die längere merkwürdige St. des Orig. habe ich aus dem griechischen Texte der cat. Oxon. in dem Abdrucke dieses Abschnittes in den Stud. und Krit. 1855. 3. Heft mitgetheilt.

richtet. Auf die Seite der *ψυχή* aber fällt bei P. noch mehr als etwa bei Philo, welcher ihr nur das *αἰσθητικόν* und *ζωτικόν* zuschreibt, wogegen auch Schubert sie von der Lebenskraft unterscheiden, und selbst das Gewissen ihr zuschreiben will. Ausdrücklich unterscheidet P. den *νοῦς* von dem theoretisch-aktiven *πνεῦμα*, dem er 1 Kor. 14. im Gegensatz zur Reflexion die Anschauung zuweist. So gehört also der *νοῦς* wie auch jener *ἔσω ἄνθρωπος* Röm. 7. der *ψυχή* an, daher auch die hellenische Philosophie, wie aus dem *ψυχικός* 1 Kor. 2. folgt, und wie auch Jak. 3., von einer *σοφία ψυχική* spricht. Hiernach kann es keinen Anstand haben, daß P. jene geistige Reflexion in sich, aus welcher die geistige Selbsterhebung hervorgeht, der *ψυχή* zuschreiben konnte. Vgl. auch die Ausführungen zu 7, 22.

Nach diesen Ausführungen kehren wir zu dem vorliegenden Texte zurück. — *Τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας*. Mannichfach sind die Auskünfte, durch welche sich die Auslegung dem Zugeständnisse zu entziehen suchte, daß das *σῶμα* von dem Ap. als Sitz oder auch als Quelle der Sünde angesehen worden. Viele gaben hier und Kol. 2, 11. dem *σῶμα* die uneigentliche Bed. massa, das aus Theilen bestehende Ganze, wie Plato (Tim. 32. c.) und Diod Sic. (hist. 1, 11.) von dem *σῶμα τοῦ κόσμου* sprechen: Chrys.: *ἡ ὁλόκληρος ἁμαρτία* oder mit bestimmterem Festhalten des Bildes: congeries, Organismus, wie es bei Pelag. heißt: quia unum vitium membrum peccati, omnia corpus totum. So auch Orig. 1., Abäl., Thom. Aq., Calv., Grot., Phot., Clarius. Schöttgen u. a. wollen theils aus dem Griechischen, theils aus dem Rabbinischen einen periphrastischen Gebrauch von *σῶμα* גוּף darthun; Carpz. denkt an den klassischen Gebrauch von *σῶμα* = *δοῦλος*. Die an der Spitze genannte tropische Bed. ist nach dem Vorgange von Bähr, Steiger zu Kol. 2, 11., auch von J. Müller, Phil., und zwar mit Vergleichung der *μέλη* Kol. 3, 5. in Schutz genommen worden. Allein wie an unsrer St. der Gegensatz der *μέλη* fehlt, so Kol. 3, 5. der Gegensatz des *σῶμα* zu den *μέλη*. Die Instanz, daß der analoge Gebrauch von *καταργεῖν τὴν κοιλίαν* 1 Kor. 6, 13. auf die Bedeutung einer Zerstörung des *σῶμα* führen würde, will weniger be-

deuten als die entgegengesetzte, daß V. 12. ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι, wie das nachfolgende εἰς τὸ ὑπακούειν κτλ. zeigt, auf unsern Ausspruch zurückblickt, und daher auch hier σῶμα vom Leibe gefaßt werden muß. *Καταργεῖν* aber in der Bed. inertem (ἀεργόν) facere, cessare facere, It. evacuare, in der LXX. Esra 4, 21. 23. 5, 5., ist gerade Idiotismus des Ap., bei dem es sich 25 mal findet*). Fände jene erklärende Rückbeziehung nicht statt, so ließe sich eher glauben, daß der ἁμαρτία der Leib nur darum tropisch beigelegt sei, weil mit ihrem Princip, dem παλαιὸς ἄνθρωπος, sie mit gekreuzigt worden (Pareus, Olsh., Krehl). Wir müssen demnach bei der Bed. „Leib" stehen bleiben. Dieser ist zunächst als Sitz, vorzugsweise jedoch als Organ der Sünde gedacht. Nach V. 12. herrscht die ἁμαρτία im Leibe, es soll ihr nur nicht gehorcht werden, sie soll also nicht in die That übergehen. In gleicher Weise wird auch hier das καταργεῖν durch das „es soll ihr nicht mehr gedient werden" erklärt. Was die nähere Bestimmung des Gen. ἁμαρτίας betrifft, so können in demselben ebenso mannichfache Momente der Abhängigkeit geschlossen seyn, wie in unserem comp. „Sündenleib." Bei den Griechen tritt die Identität mit σῶμα θνητόν V. 12. noch mehr hervor, indem θνητός und ἁμαρτητικός ihnen Wechselbegriffe sind. Gennad.: ἁμαρτίας δὲ σῶμα φησὶ, τὸ μηκέτι μένον τὸ ἀναμάρτητον, ἀλλ' ἐπιδεχόμενον ἁμαρτίαν· τοῦτο τοίνυν καταργεῖται φησὶ, τουτέστι ἀνενέργητον πρὸς τὴν ἁμαρτίαν καθίσταται. Bei Theod. Mopf. hat die Aufhebung der Sündenherrschaft durch das Mitsterben mit Christo überhaupt ihr vornehmstes Moment darin, daß die ἅπασα ἡμῶν ἡ ὑπὸ τὴν θνητότητα κειμένη φύσις durch Christum zur Auferstehung, und somit zur Sündlosigkeit gelangt. Da V. 12. zeigt, daß das σῶμα ebensowohl als Sitz wie als Organ der Sünde gefaßt ist, so erscheint

*) Von Fr. (Mey.) zu 7, 2. wird bestritten, daß das Pass. mit ἀπό construirt = ἐλευθεροῦσθαι sei, vielmehr behalte es seine Bed. exstingui, so daß es, prägnant mit ἀπό verbunden, das prorsus avelli ausdrücke. Prägnant ist die Construktion, aber sie ist als Hebraismus anzusehn: iners reddi respectu ad, d. i. „mit etwas nichts zu thun haben," wie im Rabb. und hier der Syrer: ܐܬܒܛܠ.

es als unzulässige Abstraktion, sowohl mit Theoph. u. a. das σῶμα bloß als Sitz der Sünde zu denken (τὸ ἁμαρτητικόν), als mit Huther hier und Kol. 2, 11. es lediglich als Organ der Sünde zu fassen. Daß indeß der Gesichtspunkt des Leibes als Organ vorwaltet, zeigt das im Verhältniß zu V. 12. in V. 13. von den μέλη Prädicirte, darum denn auch der Ap. nicht einfach ἵνα καταργηθῇ ἡ ἁμαρτία sondern τὸ σῶμα τῆς ἁμ. gesagt hat. Mit ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος ist übrigens nicht, wie Cyrill, Calov, Krehl wollen, dieses σῶμα ἁμ. identisch, vielmehr ist der Gedanke, daß die alte Persönlichkeit im Tode Christi mitgestorben sei, damit der neue Mensch durch einen neuen Antrieb des Geistes den Leib zum Organ ethischer Zwecke mache.

V. 7. Eine Begründung, daß in Folge des Mitsterbens die Sündenlust gebrochen sei. Die Mannichfaltigkeit der Erklärungen kommt auf eine zwiefache Klasse zurück, jenachdem ὁ ἀποθανών wie bisher von dem ethischen Mitsterben verstanden wird (Er., Calv., Cocc., Beng., Olsh., de W. in A. 4.), oder vom physischen Tode. Nun meint zwar Phil., daß ἀποθανών aus dem Vorhergehenden sich von selbst ergänze, dies jedoch leuchtet uns nicht ein, vielmehr scheint es, daß, wenn es im ethischen Sinne gebraucht wäre, irgend etwas darauf hinweisen müßte, ein συναποθανών oder, wie V. 8., ἀποθανὼν σὺν Χριστῷ: ohne allen weiteren Zusatz vermögen wir es nur vom physischen Tode zu verstehen, so daß der Satz eine allgemein anerkannte Maxime ausspricht, von welcher sich auch die Anwendung auf den παλαιὸς ἄνθρωπος συσταυρωθείς ergiebt. Der Sache nach kommt hierauf auch Crell zurück, der den Schluß vermöge eines Doppelsinns der Rede sogleich in den Obersatz mit hineintragen will. Könnte man nun δεδικαίωται in dem allgemeinen Sinne nehmen: ἀπήλλακται (Chrys.), ἠλευθέρωται (Oek.), ܐܬܚܪܪ in der Pesch., welchen auch Fr. vertheidigt, so ergäbe sich der selbstverständliche Satz: „wie bei den Todten überhaupt die Aktivität aufhört und damit auch die der Sünde, so müßte es also auch bei euch, den mit Christo Gestorbenen, seyn," so Theod., Mel., Aret., Justin., Grot. Im Talmud tr. Schabbath fol. 151, 2. findet sich der Ausspruch: כשמת האדם בטל מן

המצוה (vgl. zu 7, 1., wo derselbe Grundsatz): „so wie der Mensch gestorben, ist er von den Geboten frei," Beza aus Anakr.: ὁ νεκρὸς οὐκ ἐπιθυμεῖ, Mel. das Sprüchwort: ὁ νεκρὸς οὐ δάκνει. Allein aus dem griechischen Sprachgebrauche läßt es sich nicht nachweisen, daß δικαιοῦν wie im Lateinischen absolvere den allgemeinen Sinn von „befreien" erhalten habe. In den dafür angeführten Stellen Sir. 26, 29.: μόλις ἐξελεῖται ἔμπορος ἀπὸ πλημμελείας καὶ οὐ δικαιωθήσεται κάπηλος ἀπὸ ἁμαρτίας und Apg. 13, 39. ist die ursprüngliche Bed. „von Schuld freisprechen" nicht untergegangen (s. Rück., de W.). Soll nun diese festgehalten werden, so könnte man mit Usteri auf den Gedanken kommen, welcher sich bei den Rabbinen findet, daß der Tod selbst als Buße der Sünde anzusehen sei, aber nach biblischer Anschauung ist der Tod, zumal der physische für sich, zwar Straffolge, aber nicht Genugthuung für die Sünde, es müßte also, insofern das alte Ich mit Christo den Kreuzestod erduldet hat, dieser ethische Tod mit Wolf als criminelle Strafe gedacht und δικαιοῦσθαι, wie es im klassischen Gebrauche vorkommt, genommen werden, nämlich in der Bedeutung „justificiren," d. i. nach Abbüßung der Strafe für gerecht erklärt werden. Wollte man nun auch nach Schleiermacherscher Ansicht in der christlichen Buße, also in dem christlichen Schmerze des Mitleidens mit Christo, gleichsam einen criminellen Justizakt sehen, so wäre doch hiemit immer nur die Befreiung von der Sündenschuld ausgedrückt, während doch das Aufhören des Sündigens bewiesen werden soll. Eine Befreiung von dem Sündigen ergiebt sich — die ethische Bedeutung von ἀποθανών vorausgesetzt — wenn man mit Cocc. und Calov an das Gerechtfertigtwerden zum ewigen und sündlosen Leben denkt, Cocc.: is vere justificatus est a peccato, i. e. is vere fructum justificationis consecutus est. Doch wird bei dieser Erklärung mehr in die Worte gelegt als darin ausgedrückt ist. Wie aber der angeführte talmudische Spruch von einem Freiwerden von den Ansprüchen der Gebote spricht, warum soll nicht so auch die Sünde hier als Gläubiger gefaßt seyn, der an den alten Menschen gerechte Forderungen hat, von dessen Zumuthungen aber die neugewordene Persönlichkeit befreit ist? So Calv., Aret.,

Este, Spen., Beng. Spen.: „welche der Sünde abgestorben sind, sind so beschaffen, daß sie weder mit List noch Gewalt sich lassen in den Dienst der Sünde ziehen, ihr gehorsam zu werden," Beng.: nil jam in eo juris est peccato, ut non jam sit debitor. Vgl. οὐκ ὀφειλέται ἐσμὲν τῇ σαρκί 8, 12.

V. 8. Es ist zu bestimmen, worin der durch das metabatische δέ angedeutete neue bis V. 10. ausgeführte Gedanke sich von dem Vorhergehenden, namentlich von V. 5. unterscheide. Am bestimmtesten träte der Unterschied hervor, wenn, wofür πιστεύομεν und das Fut. συζήσομεν zu sprechen scheint, nunmehr zu der in dem Mitsterben bedingten Hoffnung des jenseitigen Lebens mit Christo übergegangen würde (2 Tim. 2, 11.), wie Orig., Chrys., Theod., Grot., Reiche annehmen, aber, wie schon Este bemerkt, der Schlußsatz V. 11. führt hierauf nicht. Unserer Ansicht nach haben Er., Calv. (vgl. Fr.) das Richtige getroffen, wenn sie als Hauptmoment den Gedanken hervorheben, daß dieses Absterben wie bei Christo ein Absterben ein für allemal seyn müsse, auf welches kein Rückfall folgt, sondern nur eine dem Auferstehungsleben Christi entsprechende herrliche Fortentfaltung des neuen Lebens *). Mithin kommt auch der direkten Beziehung auf die Unsterblichkeit eine relative Berechtigung zu, wie sich denn auch erklärt, inwiefern eine solche ungetrübte Lebensentfaltung als Gegenstand des Glaubens dargestellt werden konnte. Im Wesentlichen so Phil. Von dem perpetuum novae vitae studium erklärt auch Calov u. a.

V. 9. Οὐκέτι κυριεύει, bei diesem Ausdrucke von Christo gebraucht fragt Orig. erschrocken: hoccine dicere ausus es, Paule, de Christo, quasi aliquando dominata sit? Bei den Dogmatikern hat er zu der Frage über das Verhältniß Christi zu dem physischen Tode geführt, ob dasselbe das des non posse

*) Mit Unrecht werden Pareus, Justin., Chr. Schmid, vgl. auch Hunnius, als solche angeführt, welche dem συζήσομεν einen Doppelsinn gäben: sie heben nur hervor, was Basilius de bapt. bemerkt, daß das Gnadenleben seiner Natur nach ein unvergängliches sei und erst im Jenseits sich vollende. Pareus: argumentum v. 5. erat: sumus insiti Christo in morte, ergo etiam in resurrectione cum eo excitati ad novam vitam. Hoc vero: sumus cum eo mortui, ergo et una excitati ad vitam novam, non momentaneam, sed immortalem cum eo transigendam.

non mori oder des posse non mori oder des non posse mori gewesen sei. Die letztere Ansicht, nach welcher nicht nur die Auferstehung, sondern auch das Sterben unter die Kategorie des Wunders fiele, ist die der lutherischen Dogmatik (Gerh. IV. 74., Quenstedt III.), auch katholischer Exegeten wie a Lap., Calmet vgl. meinen Comment. zu Hebr. 2, 17., und zwar unter Berufung auf Apg. 2, 14., Joh. 14, 30. Um das *κυριεύειν* abzuwehren, wurde daher mit Berufung auf *οὐκέτι* Apg. 13, 34. dem *οὐκέτι* die Bed. der einfachen Negation *οὐκ* gegeben (Calov z. d. St., Quenst. III. S. 369.). Die näher liegende Lösung giebt Buc.: suo jure, quod omne a peccato est, nunquam dominari potuisse Christo sed eum se ultro morti subjecisse. Schon von Luther war richtiger zugleich mit der Annahme der menschlichen Natur auch die Annahme der Todesnothwendigkeit gelehrt worden: „als er Mensch wurde, hat er sich an diese unsere elende Natur geschenkt, wie sie jetzt ist, und darum auch selbst alle menschlichen Gebrechen und Unglück auf sich genommen, und deßhalb auch sterben müssen.“ (Thomas. in Harleß Zschr. für Protestant. u. K. 1850. 1. H. S. 22.) Von einem posse non mori läßt sich nur sprechen, insofern die Menschwerdung ein freiwilliger Akt ist (Schneckenburger zur kirchl. Christol. 1848. S. 38. vgl. Schleierm. Glbslehre §. 98. 1.). Auch Orig. giebt die richtige Erklärung, doch nur, um sofort den tieferen Sinn aufzufinden, daß sich Christus durch den descensus ad inferos in das dominium des Todes begeben.

V. 10. Die Continuität dieses neuen Lebens wird nicht mehr unterbrochen. *Ἐφάπαξ* wie auch *καθάπαξ* und *ἅπαξ* „ein für alle mal,“ Hebr. 9, 12. 26. 10, 10., insofern dieses Eine Mal für den Zweck genug war. Der Dat. *τῇ ἁμαρτίᾳ* ist ebenso wie V. 12. Dat. der Hinsicht. Wird nun nach der gewöhnlichen Fassung diese Hinsicht bei Christo näher dahin bestimmt: ad expianda peccata, so ist der Parallelismus nur noch ein formaler, wie im rhetorischen *μερισμός* vgl. 14, 8. Aber in der That ist die Hofmannsche Kritik gerechtfertigt, welcher sagt: „läßt man nun unbestimmt, welcher Art die Beziehung von *ἀπέθανεν* zu *τῇ ἁμαρτίᾳ* ist (Rück., de W.), so thut man beinahe besser, als wenn man dieselbe

in die sündentilgende (Phil.) oder sündenwegschaffende (Krehl) Absicht und Würkung seines Todes setzt. Denn im letzteren Falle hört nicht nur alle Aehnlichkeit auf zwischen Christi und unserem ἀποθνήσκειν τῇ ἁμ., sondern auch die Gleichartigkeit der einen dativischen Beziehung τῇ ἁμαρτίᾳ mit der anderen τῷ θεῷ fällt dahin. Nicht um das handelt es sich, was Christi Sterben uns gesollt hat, sondern was es ihm geworden ist; und nicht, daß der eine Tod genügt hat zu unserer Versöhnung, sondern daß mit diesem Tode alle leidentliche Beziehung Christi zur Sünde aufgehört hat, war in diesem Zusammenhange zu sagen.. wie bei ihm, so hat auch bei uns die Beziehung zur Sünde aufgehört: bei ihm hinsichtlich der Bestimmtheit seines Seyns, bei uns hinsichtlich der Bestimmtheit unsres Verhaltens." — Ὃ ἀπέθανε, entweder „was anbetrifft" (Win. S. 193.) oder, da der Grieche wie der Lateiner und Deutsche sagt: ἀποθνήσκειν τι, ζῆν τι wie Gal. 2, 2. (Bernh. Syntax S. 106.): quam mortem mortuus est, eam peccato mortuus est. — Τῷ θεῷ kann in keinem anderen Sinne als V. 11. stehen — nicht also mit Theoph.: ζῇ τῇ θείᾳ δυνάμει d. i. διὰ τῆς δυνάμεως τ. θεοῦ 1 Kor. 6, 14., auch nicht mit Beng.: vivit vitam gloriosam divini vigoris plenam, sondern das ausschließliche Objekt seines Lebens ist Gott, wie 14. 8. Parallel ist Jos. de Macc. c. 16.: οἱ διὰ θεὸν ἀποθνήσκοντες ζῶσι τῷ θεῷ ὥσπερ Ἀβραάμ κτλ.; anders ist der Dat. αὐτῷ zu fassen Luc. 20, 38.

V. 11. Obzwar V. 10. nicht von einem λογίζεσθαι Christi die Rede war, so ist dies doch nicht Grundes genug, um mit Griesbach zu interpungiren: οὕτως καὶ ὑμεῖς· λογίζεσθε κτλ. — Οὕτω, nämlich ebenso wie Christus in Bezug auf die Sünde todt und nur Gotte lebendig ist. Auch hier aber ist nicht, wie die Meisten — ausdrücklich auch noch Baur „Paulus" S. 552. — erklären, von einer sittlichen von dem Christen zu vollziehenden Action die Rede — es kann nicht verglichen werden: ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσομεν 1 Petri 2, 24., sondern, wie die älteren Lutheraner Brenz, Calov u. a. und mit ihnen unter den Neueren Olsh., Rück., Phil. es fassen, und wie auch das λο-

γίζεσθε darauf führt, von einem objektiven, *ἐν Χριστῷ* vollzogenen Gnadenakte, kraft dessen sie die Gemeinschaft des Lebens und Sterbens Christi theilen. Selbst Pel.: quasi membra ejus semel vos scitote commortuos debere jam semper vivere Deo in Christo, in quo vita nostra abscondita est apud Deum: quem induit (?), ejus sequamur exemplum. Phil.: „Die Gläubigen sollen sich als das erkennen, was sie sind. Daran schließt sich dann erst V. 12. die Aufforderung es auch im Leben darzustellen." Olsh.: „Dieses *λογίζεσθε ἑαυτοὺς νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῶντας δὲ τῷ θεῷ*, ist übrigens um so mehr für Alle eine dringende Ermahnung, als gerade in dem Leben der Gefördertsten sich häufig Zeiten schwerer Anfechtung einstellen, in denen sich vor ihnen selbst ihr neues Leben in Gott gänzlich verbirgt, und sie der Sünde anheimgefallen scheinen."

2) Daß wir unter der Gnade und nicht unter dem Gesetze stehen, bewürkt die Herrschaft der Gerechtigkeit. V. 12—23.

V. 12. Nun erst, nachdem gezeigt worden, was Christi Gnadenthat objektiv bewürkt hat, tritt der Ap. auf das Gebiet der Paränese ein. *Μὴ οὖν βασιλευέτω*, der Imp. praes. gebietet einen vorhandenen Zustand abzubrechen (Winer S. 385.); spitzfindig, aber sinnreich Theod.: *βασιλεία τυραννίδος διαφέρει ταύτῃ, τῷ τὴν μὲν τυραννίδα ἀκόντων γίνεσθαι τῶν ὑπηκόων, τὴν δὲ βασιλείαν βουλομένων τῶν ἀρχομένων.* Spen.: „da hören wir zuvörderst, die Sünde sei noch da, wie Lutherus fein glossiret*): „merke, die Heiligen haben noch böse Lüste im Fleisch, denen sie nicht folgen," vgl. zu V. 6. Wohl ist richtig, was von Mey., Phil. bemerkt wird, daß der Ap. nicht ausdrücklich der concupiscentia-Concessionen machen will, dennoch erstreckt sich seine Ermahnung nicht weiter als eben darauf, daß das Gelüste nicht in die That übergehen darf. Die Sünde wird als Herrscherin im Leibe dargestellt, welcher die *μέλη* als Organe dienen, Theod. Mops.: *παρεστάναι γὰρ τοῖς βασιλεῦσιν ἔθος τοὺς δορυφόρους. Μὴ τοίνυν φησὶν, ὡς βασιλίδι τῇ ἁμαρτίᾳ*

*) Nach dem Vorgange Aug.'s, vgl. Chemnitz Examen conc. Trid. p. I. S. 142.

σπεύδοντες ὑπηρετεῖσθαι, διαπράττεσθε ἃ μὴ δεῖ. Ueber den Grund des Prädikats θνητός an dieser Stelle die verschiedensten Ansichten der Ausleger. Calv.: per contemptum vocatur mortale, ut doceat totam hominis naturam ad mortem et exitium inclinare; Phil.: „um daran zu erinnern, daß der Tod der Sünden Sold ist;" Chrys., Theod., Grot.: de vita altera cogitandum nec formidandos labores haud sane diuturnos; Phot., Turrettin, Chr. Schmid: θνητός im ethischen Sinne für νεκρός sc. τῇ ἁμ. u. a. Wir meinen mit Bullinger und Calixt, daß der Ap. nur darum dem σῶμα dieses Prädikat gegeben, weil die sinnlichen Reizungen als von dem gegenwärtigen sinnlichen Organismus unzertrennlich gedacht sind, sei es nun, daß sie in demselben erfahren werden, oder daß sie auch beziehungsweise von demselben ausgehen, wie 7, 24. in mehr als einer Beziehung der σῶμα ein „Todesleib" heißt, nach 8, 11. 23. die leibliche Verklärung als das letzte Stadium des ethischen Verklärungsprozesses erwartet wird. — Εἰς τὸ ὑπακούειν s. z. μηκέτι δουλεύειν V. 6.

V. 13. Er warnt vor dem, was mit jenem Sündendienst unzertrennlich verbunden, daß die Glieder des σῶμα in den Dienst der Ungerechtigkeit treten. Ὅπλα nach Vulg., Theod., Luth., Calv., Beng., Mey: „Waffen", dagegen nach Calixt, Menoch., Rück., Krehl, de W.: „Werkzeuge". Für die erstere Fassung kann man sich allerdings darauf nicht berufen, daß das βασιλεύειν auf dienstthuende Krieger führe, denn der Tropus ist in jenem Terminus schon verwischt, wohl aber kann dafür sprechen, daß der Ap. auch sonst, wo er ὅπλα im ethischen Sinne gebraucht, es in der Bed. „Waffen" nimmt, Röm. 13, 12. 2 Kor. 6, 7. 10, 4. Παριστάνειν, Beza sistere, darbieten. Der von den Todten Erstandene lebt nach V. 11. nur Gott, nach V. 4. ἐν καινότητι ζωῆς: so sollen sie nun erst ihre Persönlichkeit ganz in den Dienst Gottes begeben, sodann auch ihre Glieder. Ein falsches Moment bringt von der Ansicht aus, daß das ζῆν ἐκ νεκρῶν nur als ethische That zu fassen sei, Theod. Mops. hinein: θαυμασιώτατον δὲ αὐτοῦ τὸ ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας δεικνύντος, ὅτι οὐ τὸ πρᾶγμα παρ᾽ αὐτῶν ἀπαιτεῖ, ἀλλὰ τὴν κατὰ τὸ δυνατὸν

μίμησιν· ζῶντες μὲν γὰρ ἐκ νεκρῶν τότε ἔσονται, νυνὶ δὲ ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντες φησὶν, ἀντὶ τοῦ κατὰ τὸ δυνατὸν ἐκεῖνο μιμούμενοι. Auch Pel.: quia tunc nec carnaliter vivitur nec peccato. — Die Vertauschung des Imper. Präs. V. 13. mit dem Aor. ist verschieden erklärt worden. Nach Fr. liegt im Aor. „das im Moment Geschehende," nach Mey. „das Sofortige," nach Phil. „das ein Mal Eintretende"; Win. setzt die Stelle unter diejenigen, wo der Imper. Präs. die bereits begonnene oder oft wiederholte Handlung bezeichnet (S. 367.), Rück. läßt es unentschieden, und auch de W. läßt die Wahl offen. Sehr verschieden sind allerdings die seit Hermann dem Aor., beziehungsweise dem Imper. desselben, von den Philologen beigelegten Bedeutungen: das Momentane oder Einmalige des Actes, das Vollendete, das Abgeschlossene, die Wiederholung, das Dringende, das Mögliche (Hermann de emendanda ratione gramm. gr. S. 187. Kühner §. 441.). Auf Vereinfachung der Bedeutungen und strengeres Festhalten an der Grundanschauung dringen die Abhandlungen von Herm. Schmid de imperativis Wittenb. 1833, und Aug. Fritsche de aoristi Graecorum vi ac potestate 1837. Zunächst ist nämlich beim Imper. die Vorstellung des Momentanen auszuscheiden, wenn unter dem Momentanen das einen kurzen Zeitraum Erfüllende verstanden werden soll — Beispiele für das Gegentheil bei Schmid a. a. O. S. 10.: nur im Sinne des mathematischen Punktes ohne Ausdehnung ist das Momentane zu fassen, also der Ausdruck des Begriffes des Verbi ohne Rücksicht auf das Zeitverhältniß. Hierauf ist nun auch das Moment der Vollendung, Abgeschlossenheit der Handlung zurückzuführen: kommt es nur darauf an, daß die Handlung geschehe, so ist die Handlung als solche auch als abgeschlossen gedacht. Daß im Imper. Aor. das Dringende liege, ist zwar von philologischen Commentaren ausgesprochen und von Win. durch neutestamentliche Beispiele unterstützt worden, aber wer will behaupten, daß z. B. Apg. 23, 23. in das ἑτοιμάσατε σρατιώτας ein „unverzüglich" zu legen sei, wie Win. thut; wiewohl freilich, da dieses Moment bloß an einigen Stellen angenommen und nur aus dem Sinne geschlossen wird, auch nicht, wie Schmid S. 2. thut, mit Beispielen dagegen zu streiten ist. Von Schmid ist die alte

Bestimmung von Apollon. Dyskolos erneuert worden: „der Imper. Präs. besiehlt sich mit etwas zu beschäftigen, der Imper. Aor., etwas zu Stande zu bringen." Als der richtigere Ausdruck erscheint der neuerlich angenommene, daß wie der Infin., so auch der Imper. die Handlung ohne alle Rücksicht auf das Zeitverhältniß eben nur dem Begriffe nach bezeichne (Rost §. 117, 2. Kühner §. 445. A. 1. Krüger §. 53, 6, 4.). Auch bei Erklärung des *παραστήσατε* bleiben wir hiebei stehen: es wird nur angegeben, was dem *μὴ παριστάνετε* entgegen treten soll.

V. 14. Das Futur. nach Heum., Seml., Flatt als Ermahnung — so auch Hunnius, nach Fr., d. W. und auch nach Calov als zuversichtliche Voraussetzung, dagegen nach Chrys., Calv., Brenz und fast allen Aelteren, auch Grot., als tröstliche Verheißung. Chrys.: *δεικνὺς, ὅτι ἐὰν μὴ σφόδρα ἑαυτοὺς ὑποκατακλίνωμεν, οὐ περιέσται ἡμῶν ἡ ἁμαρτία. Οὐ γάρ ἐστι νόμος ὁ κελεύων μόνον, ἀλλὰ καὶ χάρις ἡ καὶ τὰ πρότερα ἀφεῖσα, καὶ πρὸς τὰ μέλλοντα ἀσφαλιζομένη. Ἐκεῖνος μὲν γὰρ μετὰ τοὺς πόνους, τοὺς στεφάνους ἐπήγγελτο. Αὕτη δὲ πρότερον ἐστεφάνωσε, καὶ τότε εἰς τοὺς ἀγῶνας εἵλκυσεν.* Hugo a St. Victore: nonne multis, qui sunt sub gratia, dominatur pecc.? Solutio: vobis qui gratiae estis obedientes, jam data est potestas resistendi. Gegen die Ermahnung spricht nicht, wie nach Rück. auch de W., Phil. angeben, daß nur die 2. Person Fut. die Ermahnung ausdrücke: in der 3. Person liegt doch das sollen (Krüger 53, 7, 3.), auch nicht, daß eine halbe Tautologie entstünde: es kann ja der Nachdruck auf den neuen Gedanken des Grundes *οὐ γάρ κτλ.* gelegt werden. Aber wie Win. S. 364. andeutet, so dürfte es weniger paulinisch seyn, die Gnade als Verpflichtungsgrund zu nennen, als vielmehr als Trostgrund, wie Chrys. u. A. den motivirenden Satz Phil. 2, 13. fassen. So jetzt auch Mey. K. 7, 1—6. weist ja nach, wie in der That unter der Herrschaft der Gnade ein *δουλεύειν ἐν καινόνητι πνεύματος* zu Stande kommt. *Χάρις* daher nicht bloß die göttliche Huld gegen den Sünder, sondern zugleich deren thätige Erweisungen 1 Kor. 15, 10. (s. zu 5, 20.), zunächst in dem nach 7, 6. von ihr ausgehenden *πνεῦμα*.

Wie so dieser Gnadenstand auch ein Stand der siegreichen sittlichen Kraft (2 Tim. 1, 7.), während der gesetzliche ein Stand der Ohnmacht, darauf war zwar schon 5, 20. hingedeutet worden, doch giebt die Ausführung erst K. 7., dessen Anfang selbst in bestimmterer Weise auf unsern Ausspruch zurückblickt. Dem Pelagianer Julian, der nur von der gratia remittens erklärt, entgegnet Aug.: tu vestro more non agnoscis gratiam nisi in dimissione peccatorum.. sed gratia non solum peccata diluit, sed ut non peccemus facit (Opp. X. 780.). Auch Pareus unter den Reformirten, Calov unter den Lutheranern u. A. bemerken, es sei nicht bloß von der gratia justificationis, sondern auch renovationis die Rede. So wird andererseits bei der Befreiung vom Gesetz nicht bloß an die maledictio legis zu denken seyn, wie es bei Luth. in der Glosse heißt: „so lange die Gnade regiert, bleibt das Gewissen frei," auch Calv., Zw. u. d. m., sondern zugleich an die ohnmächtigen Antriebe des bloßen γράμμα.

V. 15. Daß ein neuer Abschnitt nicht V. 12., sondern hier beginne, wie Rück., Lachm. und Tischend. annehmen und eintheilen, können wir nicht für richtig halten. Deutlich sondert sich V. 12 ff. als Ermahnung von der vorhergehenden dogmatischen Ausführung ab. In dieser Ermahnung fährt nun auch das Folgende fort, nur daß dieselbe allerdings nicht mehr an die V. 3 — 12. enthaltene Gedankenreihe sich anschließt, sondern an den Gedanken, daß Christen unter der χάρις stehen. — Der Conjunktiv ist wie V. 1. die bestätigte Lesart, obwohl die Zahl der Zeugen nicht ganz so stark.

V. 16. Christen haben ein neues herrschendes Princip in sich aufgenommen, welches den Sündendienst ausschließt — wie V. 3 ff. liegt also auch hier die Begründung in dem Hinweis auf ein faktisches Verhältniß, in welches die Christen eingetreten sind. Was das logische Verhältniß von V. 16—18. anlangt, so ist von Reiche, Rück. V. 16. als die propositio major, V. 17. als die minor, V. 18. als der Schluß angesehen worden, welche Ansicht indeß wieder abgestumpft wird, wenn Rück. zugesteht, daß die logische Form fehle, weil sonst V. 18. οὖν statt δέ stehen müßte. So wird also richtiger mit

Phil., Mey. angenommen werden, daß V. 18. nur erläuternder Beisatz zu V. 17. und der Schluß als selbstverständlich nicht ausgedrückt sei. Nach de W. soll die Folgerung erst V. 19. folgen, aber — „in Form einer Erläuterung von ἐδουλώθητε", also eigentlich nicht als Folgerung. — Ein allgemeiner Satz ist vorausgeschickt, daher παριστάνετε im Präs.: wem man sich zum Sklaven erbietet, dessen Sklave ist man nun auch. Auf δοῦλοι dürfte der Nachdruck nicht ruhen, sondern auf ἐστέ, worauf der Gegensatz zu dem freiwilligen Sichanbieten leitet. Der Ap. hätte schreiben können: τούτου δοῦλοί ἐστε, aber um das Dienstverhältniß, zu dem sie sich selbst erboten, noch mehr hervorzuheben, setzt er vielmehr ᾧ ὑπακούετε hinzu. Calv.: si obediunt, servos esse colligit, quia obedientia testatur jus praecipiendi habere, qui in obsequium suum ita cogit. Mit ἤτοι beginnt die Anwendung; ἤτοι — ἤ zur Bezeichnung ausschließender Gegensätze: „entweder nur — oder," wobei an das „Niemand kann zween Herren dienen" erinnert werden kann. Die ἁμαρτία nach ihrem Wesen als παρακοή gefaßt (5, 19.), daher ihr auch das bloße ὑπακοή gegenüber tritt, wofür, wie man glauben möchte, ein bestimmterer Ausdruck gebraucht wäre, hätte nicht das vorangegangene ὑπακοή diesen an die Hand gegeben (Reiche); doch scheint der absolute Gebrauch von ὑπακοή für die religiöse Sittlichkeit in ähnlicher Weise zur christlichen Terminologie gehört zu haben, wie die nova obedientia zu der protestantisch-soteriologischen, wenigstens kommt er auch 1 Petri 1, 1. 14. vor. An diese Gegensätze wird sofort der Gegensatz des letzten Ausganges hinzugefügt. Θάνατος nach Reiche, Fr. „der physische Tod mit seinen Schrecken," welcher indeß auch die δοῦλοι ὑπακοῆς trifft; durch den Gegensatz zu dem folgenden δικαιοσύνη möchte man sich bestimmen lassen, den sittlichen Tod darunter zu verstehen. Doch kann δικ. hier nicht, wie die Aelteren wollen, bloß die Sittlichkeit überhaupt bezeichnen, da diese eben schon in der ὑπακοή liegt, sondern nur den Ausgang dieses sittlichen Prozesses, also die subjektiv realisirte Gerechtigkeit, wie sie Gegenstand der jenseitigen ἐλπίς ist (vgl. zu 5, 21.). Und indem diese dem Jenseits angehört, scheint allerdings θάνατος, wie V. 23., vorzugs-

weise das Moment des letzten Ausganges, den ewigen Tod zu bezeichnen (Chrys., Limb., Rück., Mey.).

V. 17. Es wird angegeben, wann sie in den Dienst der ὑπακοή getreten: damals als sie von freien Stücken Christen geworden, und damit auch durch die Taufe in das V. 3 ff. angegebene Gnadenverhältniß getreten. — Nach Beza, Este, Pisc., Grot. geht dieser Dank auf das ὑπηκούσατε und ὅτι ἦτε ist als Concessivsatz zu fassen, zu welchem μέν zu ergänzen, also = ὄντες ποτὲ δοῦλοι, wie auch Win. S. 630. annimmt. Da jedoch ἦτε voran steht, auch μέν fehlt, so ist ἦτε vielmehr mit Nachdruck zu lesen wie 1 Kor. 6, 11.: καὶ ταῦτα τίνες ἦτε, Eph. 5, 8.: ἦτε γάρ ποτε σκότος, und daß diese Zeit der Sündenknechtschaft vorüber, ist das nächste Objekt des Dankes. Cocc.: „Sklave der Sünde ist der natürliche Mensch, denn das anklagende Gewissen zeigt, daß er einem fremden Herrn dient.“ — Ἐκ καρδίας entsprechend dem in ᾧ παριστάνετε liegenden Momente der Freiwilligkeit. — Εἰς ὃν παρεδόθητε κτλ. durch Attraktion mit dem Verbum des Hauptsatzes statt mit dem Relativ des Nebensatzes verbunden, Luc. 1, 73. (Chrys., Bulg., Luth.) = τῷ τύπῳ, εἰς ὃν παρεδόθητε; unzulässig ist die Construktion εἰς τὸν τύπον, ᾧ (Beng.) und εἰς τὸν τύπον, ὃν παρεδ. (Castell. zweifelhaft, Grot., Cocc.), da ὑπακούειν nicht mit εἰς construirt wird, sondern, wo dies der Fall scheint, εἰς die Beziehung ausdrückt, in welcher der Gehorsam gefordert wird, wie: εἰ εἰς πάντα ὑπήκοοί ἐστε 2 Kor. 2, 9. Τύπος διδαχῆς: von Oek. (κανών), Luth., Calv., Calov, Olsh. wird die Bed. „Vorbild, Muster, nach dem etwas auszuprägen,“ angenommen, also die in der διδαχή vorliegende Lebensnorm. Aber weder ὑπακούειν, noch εἰς ὃν παρεδόθητε würde dazu passen. Vielmehr also τύπος διδαχῆς, wie auch wir sagen, „die Lehrform“ = τρόπος διδασκαλίας, in welchem Sinne τύπος bei Jamblich. vita Pythag. c. 16. 23. vorkommt, vgl. μόρφωσις τῆς γνώσεως oben 2, 20., ὑποτύπωσις ὑγιαινόντων λόγων 2 Tim. 1, 13. und τύπος Apg. 23, 25. Nun würde sich fragen, ob der Ausdruck vom Ap. im allgemeinen Sinne gebraucht sei, oder in einem speciellen, ferner ob er τύπος im metaphorischen Sinne genommen oder im eigent-

lichen. Einen polemischen Gegensatz seines Lehrtropus zu antipaulinischen Tropen anzunehmen (Rück. 1., Mey.), liegt kein Grund vor. Wohl aber wird man insbesondere an das Ev. im engeren Sinne zu denken haben, vorzüglich deshalb, weil er V. 3 ff. gezeigt hatte, daß aus dieser Lehre ein neues Leben entsteht. Was die andere Frage anlangt, so heißt es bei Beza: significatur ev. doctrinam quasi instar typi cujusdam esse, cui veluti immittamur, ut ejus figurae conformemur, et totam istam transformationem aliunde provenire. Dieser Auffassung kann geneigt machen, daß der Ausdruck „einer Lehre übergeben werden," auch wenn man dabei mit Chrys., Olsh. Gottes Leitung als den thätigen Faktor denkt, immer ein ungewöhnlicher Ausdruck ist für *ἣν ἠκούσατε, ἣν ἐδιδάχθητε* (Eph. 4, 21.). Auch läßt sich dann eine Rückweisung auf V. 2—11. annehmen: durch den Glauben an Christi Sterben und Auferstehen soll ein entsprechendes sittliches Sterben und Auferstehen bewürkt werden.

V. 19. *Ἀνθρώπινον* in dem Sinne wie *κατ᾽ ἄνθρωπον* 3, 5., welches vgl. *Σάρξ* der von dem göttlichen Geiste nicht durchdrungene Menschengeist, s. ob. S. 297. Beng.: tarditas intellectus fluit ex infirmitate carnis i. e. naturae mere humanae. Ist nun, wie Beng. hier annimmt, von einer aus jenem Mangel entspringenden intellektuellen Schwäche die Rede, so muß das *ἀνθρώπινον* in der Form der vorhergehenden Rede liegen, und zwar in dem auffälligen Ausdrucke *ἐδουλώθητε τῇ δικ.* Nach einem Scholion bei Matthäi wäre nun dieser Ausdruck gebraucht, weil der Dienst der Gerechtigkeit von ihnen würklich als Knechtschaft empfunden worden: *τουτέστι κατὰ ἀνθρωπίνην συνήθειαν εἶπον τὸ ἐδουλώθητε, λογιζόμενος, ὅτι βαρέως φέρετε τὰ τῆς δικαιοσύνης ἐπιτάγματα, ὃ δουλείαν εἰώθαμεν καλεῖν.* In der Allgemeinheit aber konnte dies von denen nicht gelten, welche sich *ἐκ καρδίας* dem Evangelium hingegeben. Besser daher auf die Inadäquatheit des Ausdrucks *δουλεύειν τῇ δικ.* bezogen, da das *πνεῦμα κυρίου*, welches sie besaßen, vielmehr die *ἐλευθερία* würkte (2 Cor. 3, 17. Gal. 5, 1. 13.), wie Aug. sagt: Deo servire vera libertas est. Das Nöthigende der christlichen Sittlichkeit liegt darin, daß der göttliche Wille un=

ser eigener geworden: einem minder geistlichen Sinne konnte es aber scheinen, als seien sie zu dem Dienste der Gerechtigkeit nunmehr gleichsam verhaftet worden. Bei dieser Fassung unterbricht der Satz zwar nicht die Construktion, aber den logischen Anschluß des ὥσπερ γάρ an das Vorhergehende, und ist daher in Klammer zu setzen. Sollte aber von dem Ap. an eine praktische ἀσθένεια τ. σαρκός gedacht seyn, so müßte von weniger pneumatischen Anforderungen die Rede seyn, und da nun im Vorhergehenden überhaupt nicht eine Anforderung gestellt ist, so müßte der ganze Satz auf das Nachfolgende bezogen werden. So fast alle Aelteren: Orig., Chrys., Pel., Theod., Aug., Hervâus, Calv., Semler. Julian der Pel.: non a vobis, inquit, reposco parem augustis rebus intentionem.. nihil ferum ingero, nihil quod vix portari possit, indico, ne si pro splendore justitiae tale aliquid imperarem, de carnis infirmitate conquesti allegaretis, iugem vos laborem ferre non posse (Aug. Opp. X. 781.). Und wiewohl Julian aus dem so gefaßten Spruche die Erbsünde argumentirt, greift Aug. doch diese Auslegung nicht an, sondern begnügt sich, darauf zu verweisen, daß immer der Kampf gegen die concupiscentia gefordert und dieser nicht ohne den Beistand des Geistes siegreich bestanden werden könne. Theod.: τῇ φύσει μετρῶ τὴν παραίνεσιν· οἶδα γὰρ τὰ ἐν τῷ θνητῷ σώματι κινούμενα πάθη. Aber wie an sich schon eine solche empirische Beschränkung dessen, was sich als Forderung aus der Idee des Christen ergiebt, mit den übrigen Paränesen des Abschnittes wenig in Einklang wäre, so wäre es auch willkürlich, das ὥσπερ - οὕτω auf das quantitative τοσοῦτον - ὅσον zu beschränken, vielmehr ist es, wie V. 20. zeigt, eine Gleichstellung: gerade wie sie dem einen Herrn gedient, sollen sie auch dem andern dienen. Das γάρ ist erläuternd. Der Begriff der ἁμ. wird erschöpfender durch die zwei Synonymen ἀκαθαρσία und ἀνομία ausgedrückt — Mey. „die Sünde als den Menschen ethisch befleckend und als Verletzung des göttlichen Gesetzes." Nach Limb., Spen., de W.: „Unzucht als Befleckung seiner selbst und Versündigung gegen Andere," aber ἀνομία ist ursprünglich nur: Uebertretung des göttlichen Gesetzes, daher überhaupt Gegensatz zur δικ. 2 Kor. 6, 14. Tit.

2, 14. Hebr. 10, 17. Daher möchte *ἀκαθαρσία* als species, *ἀνομία* aber als generalisirendes genus der Sünde zu fassen seyn. — *Εἰς ἀνομίαν* das Resultat des faktischen Zustandes, auf der andern Seite *ἁγιασμός*, worin, wie es scheint der Fortschritt liegt. Dadurch veranlaßt wird sprachwidrig von Theoph., Er., Luth., Olsh. auch in *εἰς ἀνομίαν* das Moment des Fortschreitens „von einer *ἀνομία* in die andere" hineingelegt. Es ist aber auch nicht richtig, daß *ἁγιασμός* nur die Aktion der Heiligung bezeichne; zwar hat in der Regel die Endung — *μός* die Bed. des substantivirten Infin. (Buttm. II. 315.), aber *ἁγιασμός* findet sich im Sprachgebrauch auch als Bezeichnung des Zustandes. Basil. bei Suicer: *ἁγιασμός ἐστι τὸ ἀνακεῖσθαι τῷ ἁγίῳ Θεῷ ἐξ ὁλοκλήρου*; Oek. zu 1 Theff. 3, 13.: *τοῦτο ἀληθῶς ἁγιασμὸς τὸ παντὸς ῥύπου καθαρὸν εἶναι.* So nun, wie es scheint, auch V. 22. und auch Hebr. 12, 14. ist doch wohl nicht an das Streben heilig zu werden gedacht*).

V. 20. Nicht Erläuterung des Vorhergehenden, wie Fr., Mey. annehmen, sondern Vorbereitung auf den Beweggrund zum Dienste der Gerechtigkeit. Der Ap. setzt das Bild von der Knechtschaft fort: *ἐλεύθεροι* nicht mit dem Gen. construirt, was den Sinn geben würde, als hätten sie der *δικ.* vorher angehört, sondern mit dem Dat. der Rücksicht: „sie hatte keine Ansprüche an euch." Zu einer ironischen Fassung (Koppe, Reiche) ist kein Grund.

V. 21. Das *οὖν* in der Frage zieht eine Folgerung aus jenem Zustande. Von den Meisten werden die Worte so construirt, daß bei *τότε* die Frage schließt, und *ἐφ' οἷς* die Antwort giebt (Pesch., Theod., Theod. Mops., Er.,

---

*) In den betreffenden Stellen der LXX. wird es vielleicht Jes. 8, 14. für מִקְדָּשׁ „Asyl" = *τὸ ἅγιον* genommen werden können; Amos 2, 11., wo *εἰς ἁγιασμόν* für לִנְזִרִים steht, ist es das Gerechtseyn (Beng. nimmt in Röm. 6, 22. eine Hinweisung auf diese prophetische Stelle an): sonst hat es überall die aktive Bed., auch 2 Makk. 14, 36. Nach Bleek zu Hebr. 12, 14. käme es bei Klassikern nicht vor, aber, wie in der LXX., hat es Dion. Halik. 1, 21. von Weihungsakten. Auch in anderen Subst. geht das aktive Moment unter: *ὁ ἀθροισμός* (Polyb. 4, 22, 10.) die Versammlung, *ὁ πλεονασμός* der Ueberfluß u. a.

Luth., Rück., Griesb., Lachm., Tischend.): „solche Dinge hattet ihr zur Frucht, deren u. s. w." — *Καρπός* entweder in der Bed. „Gewinn" oder die „Handlungen" als Resultat gedacht. Dieser Construktion ist entgegengestellt worden 1) daß der Gegensatz V. 22. von dem Haben der Frucht, und nicht von einer besseren Qualität derselben spricht, 2) daß der Ap. der Unsittlichkeit zwar *ἔργα*, aber nicht *καρποί* beilegt, vgl. Gal. 5, 19. mit V. 22. Eph. 5, 9. Phil. 1, 11., die *ἔργα τοῦ σκότους* vielmehr als *ἄκαρπα* bezeichnet, Eph. 5, 11., vgl. Tit. 3, 14. Doch läßt sich erwiedern, daß das *ἐφ' οἷς* eben zeigt, wie ihre *ἔργα* den Namen *καρπός* nicht verdienen. Und gerade, weil dies schon darin enthalten war, konnte auch in V. 22. das Haben der (nämlich wahren) Frucht gegenüber treten. Von Chrys., Beza, Calv., Grot., Beng., Mey., Fr. wird jedoch um jener Bedenken willen erklärt: „welchen Gewinn nun hattet ihr aus den Dingen, deren ihr euch jetzt schämt?" so daß die verneinende Antwort als selbstverständlich zu ergänzen wäre. Hiegegen macht de W. zunächst geltend, daß *καρπός* „im N. T. überall von Handlungen zu verstehen, nicht Lohn, Gewinn," indeß hat er es doch in dem letzteren Sinne selbst erklärt Phil. 1, 22. 4, 17. Eher ließe sich einwenden, daß der Satz *ἐφ' οἷς* dann zur beiläufigen Bemerkung würde. Da jedoch auch dieses Bedenken nicht entscheiden kann, so wird sich überhaupt nicht über eine der beiden Construktionen ein apodiktisches Urtheil aussprechen lassen. — Bei *ἐπαισχύνειν* hält de W., um den *θάνατος* als consequens zu begreifen, für nöthig, den Sinn des hebräischen בּוֹשׁ „zu Schanden werden" anzunehmen, so daß das Moment des Verderblichen jener Dinge darin läge: stünde das Passiv *ἐπησχύνθητε* oder vielmehr *κατησχύνθητε*, so möchte dieses zuläßig seyn, aber nicht beim Aktiv. Der Grund der Scham liegt eben darin, daß während des Genusses der Lust die verderblichen Folgen nicht bedacht wurden.

V. 22. An die Stelle der *δικ.* tritt hier Gott, welchem eben in der *δικαιοσύνη* gedient wird: gegenwärtig haben sie ihre Frucht, d. i. der sittliche Gewinn, der ihnen zugehört, — dies ist es, was der Artikel ausdrückt, Matth. 3, 4. Marc. 8, 17. Win. S. 120. — *Ἁγιασμός* auch hier

der Ausgang der sittlichen Förderung, mithin der Heiligung, also die Heiligkeit. Heiligkeit ist aber die Bedingung des Schauens Gottes (Matth. 5, 8. Hebr. 12, 14. 1 Joh. 3, 3. 2.), mithin der jenseitigen Lebensvollendung.

V. 23. Calv.: neque tamen frustra aliis verbis idem iterum repetit, sed terrore duplicato magis detestabile reddere peccatum voluit. *Ὀψώνιον* und im Plur. *ὀψώνια* „Sold des Dieners und des Soldaten," also möglicher- wenn auch nicht nothwendiger Weise Fortsetzung des Tropus vom Kriegsdienste, vgl. *ὅπλα* V. 13. In dieser Voraussetzung wurde von Grot., Beng., Wettst. für *χάρισμα* die Bed. donativum militare in Anspruch genommen. Doch ist das technische Wort für ein solches Donativ *ἡ ἐπίδοσις* (Fr.). Sicherer ist demnach bei der dem Ap. sonst gewöhnlichen Bedeutung „Geschenk, Gnadengeschenk" (5, 16. 11, 29.) stehen zu bleiben. Der Gegensatz beruht auf der zu 5, 16. entwickelten Grundanschauung, wonach, was die Sünde trifft, ihr nach dem Recht gebührt, dagegen, was durch gläubige Annahme der göttlichen Heilsgüter zu Theil wird, nur als Geschenk betrachtet werden kann, mithin namentlich der Heilsausgang, die ewige Lebensvollendung. Chrys.: *εἰπὼν ὀψώνια ἁμαρτίας, ἐπὶ τῶν χρηστῶν οὐ τὴν αὐτὴν ἐτήρησε τάξιν. Οὐ γὰρ εἶπεν· ὁ μισθὸς τῶν κακορθωμάτων ὑμῶν, ἀλλὰ τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ, δεικνὺς ὅτι οὐκ οἴκοθεν ἀπηλλάγησαν, οὐδὲ ὀφειλὴν ἀπέλαβον οὐδὲ ἀμοιβὴν καὶ ἀντίδοσιν πόνων, ἀλλὰ χάριτι ταῦτα πάντα ἐγένοντο.* — Zwar wird von der katholischen Lehre die vita aeterna als meritum de condigno betrachtet, und als solche aus dem Matth. 20. den Arbeitern ex pacto verheißenen Lohne erwiesen. Doch bemerkt Tirinus: etsi praesupposita promissione divina sit re vera stipendium et merces de condigno debita piis justorum operibus, quia tamen promissio et auxilium gratiae plane gratuita sunt, labor autem, quem nos adjuti gratia ex nostra parte adhibemus, parvi momenti censetur, so könne die vita aeterna immerhin als gratia bezeichnet werden. So auch Aug. de grat. et lib. arb. c. c. 8. 9. und auch Mel. Apol. Rech. 136.: vita aeterna merces est, quia res est debita propter promissionem.

Kapitel VII.

Inhalt und Theile.

V. 1—6. Zu solcher Gottesherrschaft in einem neuen Leben führt nothwendig eure an die Stelle der Gesetzesherrschaft getretene Vermählung mit Christo. V. 7—23. Nicht daß das Gesetz selbst unheilig oder todtbringend wäre: in meiner sündlichen Natur liegt der Grund, daß das Gesetz, auf dessen Seite ich meiner innersten Persönlichkeit nach stehe, mir todtbringend geworden ist.

V. 1—6. Zu solcher Gottesherrschaft in einem neuen Leben führt nothwendig eure an die Stelle der Gesetzesherrschaft getretene Vermählung mit Christo.

V. 1. *Ἦ* am Anfange einer Frage setzt einen Zweifel an dem Vorhergesagten voraus (3, 29. 6, 3.). Für die soeben V. 23. vorangegangenen Worte findet sich nun hier kein Beweis — eigentlich nur für Kap. 6, 14. Mit Beza nun, d. W., Phil. unmittelbar darauf zurückzugehen gestattet allerdings die dazwischen liegende Ausführung nicht, aber die auf jenen Ausspruch folgenden Ermahnungen gründeten sich doch sämmtlich darauf, daß Christen unter der *χάρις* stehen, so daß V. 14. noch immer hindurchwürkt und dem Ap. im Gedächtniß bleiben mußte. Hieraus erklärt sich denn das *ἤ* zur Genüge. Aber auch die Erinnerung an V. 22. tritt V. 4. in dem *καρποφορεῖν τῷ θεῷ* noch hervor. Die Gedanken des Ap. richten sich also jetzt darauf, zu zeigen, wie das *εἶναι ὑπὸ τὴν χάριν* bewürke, was das *εἶναι ὑπὸ τὸν νόμον* nicht vermöge, welches Thema erst in K. 8. abläuft. Vorangeschickt aber ist die Rechtfertigung der Christen, welche dieses neue Gnadenverhältniß eingehen. — *Ἀδελφοί* könnte — wiewohl nicht *τοῖς γινώσκουσι* steht, es auch nicht an *ἀδελφοί* anzuschlie=

ßen, sondern an ἢ ἀγνοεῖτε — dennoch Anrede an die Judenchristen allein seyn (Grot., Chr. Schmid, Reiche, Phil.), wie diese 9, 3. im engeren Sinne ἀδελφοί heißen, und wie 11, 25. die ehemaligen Heiden allein angeredet werden: überhaupt richtet sich das „ihr" in den Briefen des Ap., wie namentlich die Korinther-Briefe zeigen, öfter nur auf Theile der Gemeinde. Und berücksichtigt man, daß der Ap. von einem nicht einmal in der Schrift selbst ausgesprochenen Rechtssatze redet — weshalb auch νόμος im engeren Sinne die Thora bezeichnen dürfte — so erscheint dies selbst als das Wahrscheinlichere. Sonst hätte freilich das γινωσκ. νόμον, auch wenn es zugleich oder allein zu Heidenchristen gesprochen wäre, nichts Befremdendes, da gewiß die Vorlesung der LXX. von Anfang an einen Theil des Cultus ausmachte (Neand. Kirchengesch. II. 2. S. 529. Harnack, der christliche Gemeindegottesdienst 1854. S. 146.), auch P. sonst bei seinen heidenchristlichen Lesern die specielle Kenntniß des A. T. voraussetzt (3, 25. 1 Kor. 10.). — Der Endzweck geht dahin, darzuthun, daß durch das Gesetz selbst die Christen die Berechtigung erhalten haben, sich von dem Gesetz zu emancipiren, nämlich im Sinne von jenem διὰ νόμου Gal. 2, 19. Gennad: φέρε δή, φησιν, συστήσωμεν καὶ ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦτο αὐτό. Zu dem Zwecke beruft er sich auf eine schon in anderer Hinsicht 6, 7. benutzte Rechtsmaxime, welche sich außer der dort angeführten Talmudstelle auch in anderen Aussprüchen des Talmud findet (Meuschen N. T. e Talmude illustratum S. 170. Schöttgen z. d. St.), mithin eine unter den Juden geläufige Rechtsmaxime war: aus dem A. T. sie nachzuweisen bemüht sich Este vergeblich. Unter ὁ νόμος kann nicht mit Beng., Carpz. das Ehegesetz verstanden werden, sondern nur das mosaische, wie sich aus dem Context K. 6, 14. und hier V. 4. 5. 6. ergiebt: dahin geht ja auch die ganze Argumentation, die Freiheit der Christgewordenen vom Gesetze darzuthun. Zu ζῇ kann nicht ὁ νόμος ergänzt werden, wie es Orig., Er., Grot., Beng. thun, so daß ζῇ, wie auch bei Classikern von der Geltung des Gesetzes stünde (Sophokl. Antig. v. 452.), denn zum Beweis wäre dieser Gedanke nicht tüchtig, insofern dabei vorausgenommen würde,

was erst bewiesen werden soll, daß nämlich das Gesetz ungültig geworden; auch zeigt ζῶντι und ζῶντος, daß an den Tod des ἄνθρωπος gedacht ist *). Noch weniger läßt sich mit Phil. annehmen, daß ζῇ alsdann das natürliche Leben im Gegensatze zu dem geistigen bedeute, so daß gleich dieser erste Satz mit der Voraussetzung beginnen würde, daß über die ethisch gestorbenen Christen das Gesetz keine Macht habe. Abgesehen davon, daß es bei dieser Voraussetzung nicht erst des Nachweises in V. 2. und 3. bedürfen würde, daß überdies das ζῶντος und ζῶντι entgegensteht, wäre dann die Berufung auf die Gesetzeskunde unpassend, zumal wenn nach Phil. die Judenchristen die Angeredeten seyn sollen.

V. 2. 3. Wie es scheint wird der allgemeine Rechtssatz beispielsweise — γάρ „nämlich" vgl. Jak. 2, 2. — an dem Ehegesetz nachgewiesen, von welchem dann der Ap. die zufällige Veranlassung zu der Anwendung V. 4. nimmt. Este: quod dixit, exemplo declarat legis conjugalis, a qua deinde comparationem sumit. Unter Annahme dieser nur zufälligen Anknüpfung wird dann ὥστε V. 4. von Rück. u. A. unmittelbar als Fortführung des Satzes von V. 1. angesehen. Allein der Gedanke, daß die Christen berechtigt sind, in ein neues Eheverhältniß einzutreten, ist so sehr Hauptgedanke, auch ist dabei auf so bestimmte Weise auf V. 2. 3. Bezug genommen, daß, wenn V. 2. 3. nur ein Beispiel zum Belege von V. 1. beibringen will, dasselbe nothwendig schon im Hinblick auf die anzustellende Vergleichung ausgewählt ist (Fr., Mey.). Zur Bestätigung des Rechtssatzes wäre auch dasselbe in Einer Hinsicht allerdings treffend gewählt, denn wenn der Grundsatz, daß der Tod vom Gesetze löst, selbst bei dem Ehegesetz statt findet, welches so streng gilt, daß eine willkürliche Lösung des Verhältnisses die fürchterliche Schmach des Ehebruchs und die Strafe der Steinigung herbeiführt, wie viel mehr in anderen Fällen! Dagegen erscheint dieses Beispiel von der andern Seite übel gewählt, da ja in demselben nicht der eigene Tod, sondern der Tod des andern Theiles von dem Bande befreit. Die-

*) Nach Pareus und Crell soll der Ap. das Subjekt absichtlich unbestimmt gelassen haben.

ser Fehler wird auch kaum gemildert, wenn Fr. und Mey. hervorheben, vermöge des Zusammenschlusses in der Ehe zu einer Person (Eph. 5, 28.) sei ja auch das Weib als gestorben anzusehen. Immer indeß ist, wo durch eigenen Tod die Lösung eintritt, die ratio legis eine ganz verschiedene. Auch will zur Entschuldigung nicht ausreichen, was Umbreit (in dem Aufsatze Stud. und Krit. 1851. S. 634.) geltend macht, daß gerade dieses wenn auch inconcinne Beispiel gewählt sei, weil sich in diesem Falle das Unterworfenseyn unter das Gesetz besonders herausstelle. Nur dann wird die Wahl eines so inconcinnen Beispiels erklärlich, wenn der Ap. es eben im Interesse der nachfolgenden Anwendung ausgewählt hat. So geht dann aber auch diese Fassung in diejenige über, welche gleich von V. 2. an einen allegorischen Sinn annimmt. Doch wird sie vor dieser letzteren namentlich deßhalb den Vorzug verdienen, weil nur so die Anknüpfung mit *γάρ* sich rechtfertigt, während bei der allegorischen Fassung V. 2. in ein anderes logisches Verhältniß zu V. 1. tritt, nämlich in das der Schlußfolge, so daß eher ein *οὖν* oder ein *οὕτω καί* erwartet werden müßte. Die Allegorie wird nun verschieden gefaßt. Nach Aug. (prop. 35.), Beza, Bullinger, Justin., Calixt, Olsh. soll die Seele als weibliches Prinzip gedacht seyn, als *ἀνήρ* die Sündenlust, welche in der Gemeinschaft mit Christi Tode stirbt. Allein der Kanon in V. 1. dient hier einem anderen Zwecke als 6, 7.: nicht von der Befreiung der Christen von der Sünde, sondern vom Gesetz handelt es sich in diesem Abschnitte. Nur der *νόμος* kann demnach als der *ἀνήρ* gedacht seyn (Orig.*), Chrys., Diod., Calv., Reiche, Phil.). Dies ist auch die Meinung bei Luth.: „Der alte Mensch hat das Gewissen mit Sünden zu eigen, wie ein Mann sein Weib. Aber wenn der alte Mensch stirbt durch die Gnade, wird das Gewissen frei von Sünde, daß ihm auch das Gesetz nicht mehr die Sünden aufrücken und den alten Menschen unterthänig machen kann.“ Was aber hier von

*) Das Absterben des *νόμος* vermittelt Orig. durch das *τὸ παλαιούμενον καὶ γηράσκον* Hebr. 8, 13.

der Befreiung von der Schuld gesagt ist, zieht Spener auf die von der Sünde: „So lange also der alte Adam noch bei uns lebt, daß er nicht angefangen hat, in Christo zu sterben, so sind wir unter dem Gesetz, welches gegeben ist, den alten Adam zu zwingen." Mag nun die Allegorie gleich mit V. 2. beginnen, oder auch ein mit Rücksicht auf die Anwendung gewähltes Beispiel anzunehmen seyn, so ist die Anschauung des Ap. gewiß die von der zuletzt genannten Erklärung vorausgesetzte. Ohne richterliche Norm kann der Mensch nicht seyn: vermöge seines Abhängigkeitsverhältnisses von Gott hat er entweder seine richterliche Norm in dem gebietenden Willen Gottes — und damit ist seine Verdammniß vor Gott gegeben — oder in Christo, der die Schuldanforderung des Gesetzes tilgt und eben damit ihm den Gnadentrieb mittheilt. Auch will P. ausdrücklich betonen, daß der Mensch von derjenigen Norm, unter welche Gott ihn gestellt hat, sich nicht willkürlich lösen dürfe: darauf deutet das *ἐφ᾽ ὅσον χρόνον ζῇ*, und der schmachvolle Vorwurf der *μοιχεία* V. 3. Aber — setzt er dem entgegen — wir sind ja nach göttlich-gesetzlichem Rechte von unsrer Norm gelöst — wie? Insofern das Beispiel mit Rücksicht auf die Anwendung gewählt ist, mußte es nicht heißen: *ὥστε καὶ ὑμῖν ὁ νόμος ἐθανατώθη*? — welches auch in V. 6. liegen würde, dürfte dort *ἀποθανόντος* gelesen werden. Daß statt dessen umgekehrt *ὥστε καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε* steht, hat eben die genannten Ausleger dazu bewogen, V. 4. unmittelbar an V. 1. anzuknüpfen. Daß der Sache nach beide Gedanken sich decken, ist anerkannt (Este, de Dieu, Calov): durch die versöhnende Kraft des Todesleidens Christi ist die Schuldforderung des Gesetzes getilgt, in Christi Tode getödtet, und mit an das Kreuz geschlagen (Col. 2, 14.), ebenso ist aber auch vor Gott und nach dem eigenen Entschlusse dessen, der an diese Gnade glaubt, der alte Mensch mit Christo zugleich ans Kreuz geschlagen (6, 6.), wie nach Gal. 6, 14. der Ap. durch Christi Tod seine weltlichen Interessen mit ans Kreuz geschlagen weiß, und sich selbst in Beziehung auf diese weltlichen Interessen. Wenn dies, warum hat nun aber der Ap. nicht diejenige Seite hervorgehoben, welche gerade dem Beispiele entspricht? warum

hat er nicht gesagt ἐθανατώθη ὁ νόμος? Etwa deshalb, weil dieser Ausdruck für die Juden zu anstößig gewesen wäre (Theod., Calv.)? Aber Col. 2, 14. sagt noch Stärkeres. Oder deßhalb, weil das Sterben des Subjekts in Bezug auf das Gesetz mehr aussagt als das Umgekehrte? Ein Scholion ἀνεπίγραφον bei Cramer: εἰ γὰρ τελευτήσαντος τοῦ ἀνδρὸς οὐκ ἔστιν ὑπεύθυνος ἡ γυνὴ, πολλῷ μᾶλλον αὐτὴ τετελευτηκυῖα ἀπήλλακται τούτου. Wir meinen: weil er den Gedanken prägnanter ausdrücken, und in die eine Seite die andere mit einschließen wollte. So involvirt 1 Kor. 8, 3. das οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ ein οὐ μόνον γινώσκει τὸν Θεόν; in Gal. 4, 9. denkt sich der Ap. mit γνόντες θεόν unmittelbar verbunden ein γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ. Von dieser zusammenschauenden und zusammengewachsenen Ausdrucksweise hat schon Kap. 5. und 6. mehrere Beispiele gegeben. Wie gehen die verschiedenen Elemente ein und desselben Bildes, z. B. 2 Kor. 3, 2. 3. in einander: die Korinther sind sein Empfehlungsbrief vor der Welt — dieser Brief ist in sein Herz geschrieben — es ist ein Brief, den Christus selbst durch ihn geschrieben. — Wir treten an das Einzelne. Ὕπανδρος viro subjecta in den LXX. und bei Polyb. Wie 1 Kor. 7, 10. das μὴ χωρισθῆναι als allgemeines Gebot ausgesprochen wird, wiewohl sofort eine Andeutung von Ausnahmen hinzugefügt ist, so wird auch hier sie allgemein ausgesprochen, wiewohl die Trennung auch durch einen Scheidebrief erfolgen konnte. Allein es ist eben von dem die Rede, was von der Frau galt, welche den Scheidebrief nicht ausstellen konnte, und zwar mit Absicht, denn die menschliche Seele steht zu ihrer göttlichen Norm im weiblichen Verhältniß. Ueber die Construktion καταργεῖσθαι ἀπὸ vgl. zu 6, 6. Ὁ νόμος τοῦ ἀνδρός: „das auf den Mann bezügliche Gesetz," wie ὁ νόμος τοῦ λεπροῦ 3 Mos. 14, 2. Χρηματίζω „öffentliche Geschäfte führen, als etwas auftreten," in der späteren Gräcität „genannt werden." Γίνεσθαί τινος „des Mannes Eigenthum werden" auch bei Classikern. Τοῦ μὴ εἶναι bei dem Infin. von Mey. auch hier und selbst V. 5. pedantischerweise nicht von der Folge, sondern von dem Zwecke der göttlichen Gesetzgebung: „damit sie keine Ehebrecherin sei," s. zu 1, 24.

V. 4. Ὥστε mit verb. fin. „demnach." Ἐθανατώθητε, auch hier dieselbe Anschauung wie 6, 3. 4., daß, was an Christo geschehen, durch den Glauben Eigenthum des Gläubigen wird. Gennadius: ἄρα οὖν, ἀδελφοὶ, τοιοῦτόν τι καὶ τὸ καθ' ὑμᾶς. Γεγόνατε μὲν γὰρ πιστεύσαντες τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ· Τετελευτηκὼς δὲ ἐκεῖνος τῷ νόμῳ πρὸς ἑτέραν ἐκ τῶν νεκρῶν ἀνεβίω ζωήν. Οὐκοῦν ἐν ὄντες καὶ ὑμεῖς ἐν αὐτῷ, τῷ μὲν νόμῳ τεθνήκατε. Da nicht ἀπεθάνετε gesetzt ist, so soll durch das θανατόω an die Gewaltsamkeit seines Todes erinnert werden, welchem entsprechend auch nicht διὰ τοῦ θανάτου, sondern διὰ τοῦ σώματος sc. θανατωθέντος gesetzt ist. Diese Gemeinschaft mit dem Tode Christi schließt die Befreiung von der κατάρα des Gesetzes in sich (Gal. 3, 9.), und diese, durch die dankbare Gegenliebe vermittelt, das Absterben des alten Menschen der Sünde (6, 6.), und die Kräftigung zu einem neuen Leben. Abgethan nämlich ist das Gesetz für die Gläubigen nicht nach seinem sittlichen Gehalte, sondern wie Calov bemerkt: quoad rigorem exactionis, quoad maledictionem et quoad servilem coactionem. Analog ist ἑνὶ σώματι Eph. 2, 16., wenn dieses mit Chrys., Beza, Harleß auf den Leib Christi bezogen wird. Nachdem so die Schuldforderung des Gesetzes befriedigt und Kraft dessen die frühere Persönlichkeit des Gläubigen in einen Tod gegeben, aus dem nach 6, 9. 10. ein verklärtes Auferstehungsleben hervorgeht, so ist nunmehr auch ein neues Ehebündniß mit dem auferstandenen Christus geschlossen, und dieses bringt Gott solche Früchte, auf welche schon 6, 22. hingewiesen. Auch 2 Kor. 11, 2. Eph. 5, 25 f. ist unter demselben Bilde von der Ehe das Verhältniß des Gläubigen zu Christo gedacht. Καρποφορήσωμεν nach Theod., Er., Koppe, Mey. von der ehelichen Frucht, insofern die eheliche Verbindung mit Christo nicht anders denn als fruchtbare Ehe gedacht werden könne. Da indeß eine Rückbeziehung auf καρπός 6, 22. statt findet, da ferner καρπὸν ποιεῖν, φέρειν auch καρποφορεῖν (Mark. 4, 20. Luc. 8, 15. Col. 1, 10.) in einer von den Feldfrüchten hergenommenen Metonymie als technisch-christliche Phrase für die praktischen Würkungen des Glaubenslebens häufig vorkommt, über-

dies V. 6. wiederkehrt, wo sich das Bild von der Ehe nicht findet, so erscheint es sehr unsicher, jenen Tropus der Kinderfrucht anzunehmen.

V. 5. Zu diesem καρποφορεῖν muß es jetzt kommen, denn früher kam es nicht dazu. Ἐν σαρκί der Zustand, welcher zu der καινότης τοῦ πνεύματος V. 6. den Gegensatz bildet, derjenige also, wo kein wahrhaft göttlicher Antrieb waltete, sondern nur die der Selbstsucht und Sinnlichkeit (s. zu 6, 6.). Cocc.: esse in statu, in quem per nativitatem homo venit nondum expiato peccato aut effuso spiritu filiationis. Wenn Theod., Grot., Koppe den Ausdruck von der κατὰ νόμον πολιτεία erklären, so scheint dies der Sache nach zutreffend, doch nicht genau, denn eben nur bei dem ἐν σαρκὶ ὤν hat das Gesetz diese Würkung, auch ist die Begründung eine andere, indem von jenen Ausl., wie auch von Hammond, auf die ἐντολαὶ σαρκικαί (Hebr. 9, 8. 9.) verwiesen wird. Rück., Fr., Mey., de W. wollen in εἶναι ἐν τῇ σαρκί zugleich einen Gegensatz zu dem ἀποθανόντες V. 6. finden: „als wir noch nicht dem Gesetz gestorben waren, sondern dem natürlichen Menschen nach lebten." Richtiger als die Anderen de W.: „hiebei ist aber falsch, wenn Fr. behauptet ὅτε — σαρκί heiße: quum viveremus (das heißt εἶναι ἐν τῇ σαρκί auch nicht 2 Kor. 2, 3.); vielmehr ist der Ausdruck durch das dem θανατωθῆναι τῷ νόμῳ analoge σταυρῶσαι τὴν σάρκα Gal. 5, 24. veranlaßt." Soll aber ἐν σαρκὶ εἶναι einen Gegensatz zu σταυρῶσαι bilden, war nicht um so mehr ein ζῆν nothwendig in dem emphatischen Sinne, wie es V. 9. gebraucht ist (Baumg.-Crus.). — Er hebt die Würkung des Gesetzes hervor, worin dasselbe seine Ohnmacht zur Neubelebung zeigt, daß es sogar die Sünde aufregte, wiewohl nicht direkt, daher auch διά und nicht ὑπό, sondern nur als ἀφορμή für die ἐπιθυμία vgl. zu 5, 20. und hier Calov: lex enim ob peccatum accusans et damnans nos ad iram fremitumque contra se et Deum excitat, et interna malitia sentiens legem urgentem et damnantem, tamquam ignis in calce viva perfusus aqua, tanto magis exaestuat, quum virtutem obsequendi haud videat. — Τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν. Der Gen. ist gen. obj. „aus welchen die Sünde entstanden" vgl. Jak. 1, 15.; diese πα-

θήματα sind nichts anderes als die ἐπιθυμίαι, wie Luth. „Lüste" übersetzt, so daß V. 7. hierauf zurückblickt. Was Mel. unter dem affectus im gesetzlichen Zustande besonders verstanden wissen will, ist an sich wahr, wenn es auch hier nicht zunächst vom Ap. berücksichtigt ist (vgl. aber zu V. 8. 4, 13.): de quibus affectibus loquitur? loquitur de dubitatione, diffidentia, fuga ac fremitu adversus Deum. Ubi haec dubitatio vincit corda, non invocant Deum, non petunt, nec exspectant ab eo auxilium. Quaerunt praesidia contra mandata Dei, denique multa peccata interiora et exteriora concurrunt. Gemäß der strengen Uebertragung von lex und evangelium im protestantischen Sinne auf die jüdische Oekonomie wird übrigens von lutherischen und reformirten Erklärern das hier von den Würkungen des Gesetzes Gesagte lediglich auf diejenigen im alten Bunde beschränkt, welche eben gesetzlich waren, im Unterschiede von denen, welche auch schon damals im Glauben an die promissio zur christlichen Wiedergeburt gelangt (Calov, Cocc.), welche Unterscheidung, wie selbst Clericus anerkennt, allerdings ihre wenn auch nur relative Berechtigung hat (vgl. zu V. 6. 8, 15. und Bucer unten zu V. 7 f.). — Viele Aeltere um das Gesetz nicht in zu ungünstigem Lichte erscheinen zu lassen, erklärten von der durch das Gesetz vermittelten Sündenerkenntniß, so Chrys., Cyrill, Gennadius, Ambros., Pelag., Bulling., Carpz. Doch so gefaßt würde διὰ νόμου außerhalb des Pragmatismus der Stelle stehen, auch kann nicht γνωριζόμενα ergänzt werden, sondern nur das verb. subst. So Bucer, doch zugleich Beides verbindend: „die durch das Gesetz erst sind, da ohne Gesetz keine Sünde" und „die dadurch auch erregt wurden." Eher wäre eine temporale Fassung des διά möglich wie 2, 27. 4, 11., bei Locke (auch Mich.): that remained in us under the law. — Ἐνεργεῖσθαι bei P. von Sachen nur im Medium gebraucht, Bullinger will das Moment des geheimen Würkens in die Wortbedeutung legen. Ἐν τοῖς μέλεσι wie 6, 13. Θάνατος im ganzen Umfange des Begriffes, insbesondere wie 6, 21. 22. der ewige Tod als letztes Ziel des Sündendienstes. Luth.: „Wo das Gesetz über die Leute herrscht, sind sie zwar wohl nicht müßig, gebären und zeugen viele Kinder, sind aber

eitel Bastarte, welche der freien Mutter nicht angehören" (Walch VIII. 2548.).

V. 6. *Κατηργήθημεν ἀπό* s. zu 6, 6. Ueber die Lesart vgl. Reiche comm. critica S. 52. *Ἀποθανόντος* kann als Lesart nicht gelten, da erst Beza dieselbe in den Text einführte, und zwar mit Er. nur auf einige Citate des Chrys. sich berufend, welche aber, wie von Wettst. und Matthäi bemerkt, bei dem Kirchenvater nicht Texteslesart sind, sondern zur Interpretation gehören. *Τοῦ θανάτου* findet sich in den öfter corrumpirten codd. DEFG (s. zu K. 5, 16.), It., Vulg., mithin nur in den abendländischen Subsidien, und ist aller Wahrscheinlichkeit nach durch die ungewöhnliche Construktion von *ἀποθανόντες* veranlaßt. Doch ist die Art der Entstehung noch nicht befriedigend erklärt (s. Fr., Köllner, Mey., Reiche). *Ἀποθανόντες* findet sich in ACI, den morgenländischen Uebers., griechischen und einigen lateinischen Kirchenvätern *). Die nächstliegende Constr. bei dieser Lesart ist die Ergänzung des Demonstr. zu dem Rel. *τούτῳ* oder *αὐτῷ*, *ἐν ᾧ κατειχόμεθα* (Win. S. 184.). So Pesch., Theoph.: *ἀπελύθημεν, ἠλευθερώθημεν, ἀποθανόντες καὶ νεκροὶ καὶ ἀκίνητοι γενόμενοι πρὸς ἐκεῖνο τὸ πρᾶγμα, ἐν ᾧ κατειχόμεθα.* Dem *ἐν* könnte auch mit Ludw. de Dieu die Bed. „in Beziehung auf" gegeben werden, vgl. Harleß zu Eph. 2, 15. Von Orig., Rück., de W., Win., Phil. wird dagegen *ἀποθανόντες* an *κατηργήθημεν* angeschlossen und *ἐν ᾧ* auf *τοῦ νόμου* zurückbezogen. Orig.: soluti sumus a lege mortui, in qua detinebamur. Ab hac ergo lege, a qua detinebamur, nunc soluti sumus. Nunc, quando? Sine dubio quando cum Christo mortui sumus. Die Versetzung des *ἀποθανόντες* dürfte alsdann nicht den auf Negligenz beruhenden Trajektionen beigezählt werden (Phil. 1, 29.), Bernh. Syntax. S. 460.), sondern zur nachdrücklichen Hervorhebung dienen. Vorzug kommt dieser Struktur vor der anderen nicht zu, denn jene Ergänzung des Demonstr. ist ganz gewöhnlich K. 6, 21. 10, 14. Luc. 5, 25. Joh. 6, 29. Unter dem Gefangen-

---

*) Orig.: scio et in aliis exemplaribus scriptum a lege mortis, sed hoc, id est mortui, et verius est et rectius.

haltenden ist von Chrys., Cyrill, Oek. nicht das Gesetz, sondern die Sünde verstanden worden, wie auch von Crell, Schlichting. Chrys.: καὶ πῶς ἡμεῖς κατηργήθημεν; τοῦ κατεχομένου παρὰ τῆς ἁμαρτίας ἀνθρώπου παλαιοῦ ἀποθανόντος καὶ ταφέντος· τοῦτο γὰρ ἐδήλωσεν εἰπών· ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὡςανεὶ ἔλεγεν... τὸν κατέχοντα μηδὲν κατέχειν λοιπὸν, τουτέστι τὴν ἁμ. Deutlicher Cyr., daß, wer der Sünde abgestorben, des Zuchtmeisters des Gesetzes nicht mehr bedarf. Anders Oek., so daß die Sünde das Tödtende gewesen und der durch Christum Auferweckte damit auch vom Gesetz befreit wird: ἀπολελύμεθα καὶ λελυτρώμεθα· διὰ τί; ἐπειδὴ ἀπεθάνομεν διὰ τὰς ἁμαρτίας*), αὕτη γὰρ ἡ κατέχουσα, καὶ ἠγέρθημεν οὐ διὰ τοῦ νόμου ἀλλὰ διὰ τοῦ Χριστοῦ. Δῆλον οὖν, ὅτι ἀπὸ μὲν τοῦ νόμου ἀπολελύμεθα ὡς ἀποθανόντες, ὑπετάγημεν δὲ τῷ ῥυσαμένῳ ἡμᾶς τοῦ θανάτου Χριστῷ. Aber von dem tropischen Sterben war doch in diesem Abschnitte nicht in Bezug auf die Sünde, sondern nur in Bezug auf das Gesetz die Rede, und dieses Absterben von dem Gesetz war nicht, wie Buc. denkt, durch das Absterben der Sünde vermittelt, sondern διὰ τοῦ σώματος Χριστοῦ, so daß, wenn eine Beziehung auf die Sünde statt fände, es nur auf die Sündenschuld seyn könnte in dem oben von Luther angenommenen Sinne. Das Gesetz also ist als κατέχων, als Fessel gedacht, analog dem ἐφρουρούμεθα συγκεκλεισμένοι Gal. 2, 23., insofern es die Seinigen in der δουλεία hält (Röm. 8, 15. 2 Tim. 1, 15.). Calov: monemur hic de usu legis in non renatis. Willkürlich ist demnach auch, wenn Cocc. mit Berufung auf Gal. 2, 23. das κατειχόμεθα von einem contineri (in spe Messiana) illi, in quo lex eis debebat mori erklärt, und die zwei Classen der Juden unterscheidet, die, welche mere ἐν σαρκί waren, insofern sie sich nicht an diese Hoffnung hielten, und die alttestamentlichen Gläubigen. — Durch

*) Wie hat Oek. bei dieser Fassung das ἐν ᾧ genommen? Sind die Menschen als gestorben durch die Sünde und ist als κατέχων eben die Sünde gedacht, so scheint es, daß ἐν als Bezeichnung des Mittels gefaßt worden.

jenes *συνθανατωθῆναι τῷ Χριστῷ* ist nun das *πνεῦμα* als neuer Antrieb gekommen, und tritt als das von der *παλαιότης* des gesetzlichen Zustandes unterscheidende Kennzeichen zum ersten Male auf. Mit der in der Theologie des 17. Jahrh. herrschenden Identificirung der alt- und neutestam. Oekonomie befindet sich die paulinische Darstellung hier wie 8, 15. Joh. 7, 39. in Widerspruch. Bei jenen im Glauben an die Verheißung Stehenden nimmt sie die Wiedergeburt im christlichen Sinne, mithin auch das *πνεῦμα υἱοϑ.* an. Die arrha salutis soll nach Calov bei allen Gläubigen als gleich gedacht, Joh. 7, 39. aber secundum quid verstanden werden de effusione spiritus visibili; nur durch die Erkenntniß der bestimmten Person Jesu von Nazareth soll der christlich messianische Glaube sich von dem alttestamentlichen unterscheiden (s. Calov zu Joh. 7, 39.). Die beziehungsweise richtigere Ansicht bei den Arminianern und Socinianern, in der späteren reformirten Exegese bei Cocc.: non negat, dum fuerunt sub lege carnali, spiritum Dei operatum fuisse in eis, qui detinebantur Christo, negat tamen in tali mensura [et in tali qualitate] datum fuisse, ut per eum cultus Deo dignus praestaretur. — *Δουλεύειν* absolut gebraucht, wie 14, 18. und wie *ὑπακοή* und *ὑπακούειν* K. 6, 19. Bei *καινότης* ist an den Unterschied von *νέος* zu erinnern, daß es immer ein an die Stelle eines Vorhergegangenen Getretenes bezeichnet, also den unter dem Antriebe des Geistes neu entstandenen geistigen Zustand der Gläubigen (6, 4.); wie es mit dem *δουλεύειν* im früheren Zustande gestanden, zeigt 7, 25. — *Γράμμα, πνεῦμα* (2, 29.). Das erste zunächst Bezeichnung des äußerlich, das andere des innerlich würkenden Prinzips, und zwar ist dieses innerlich Würkende der durch Gottes Gnadenthat erzeugte Gnadengeist. Calv.: spiritum litterae opponit, quia antequam ad Dei voluntatem voluntas nostra per spir. s. formata sit, non habemus in lege nisi externam litteram, quae fraenum quidem externis nostris actionibus injicit, concupiscentiae autem nostrae furorem minime cohibet. Und Mel.: ideo dicitur littera, quia non est verus et vivus motus animi, sed est otiosa imitatio interior vel exterior, nec ibi potest esse vera invocatio, ubi cor non apprehendit remissionem peccatorum.

V. 7—23. Nicht daß das Gesetz selbst unheilig oder todtbringend wäre: in meiner sündlichen Natur liegt der Grund, daß das Gesetz, auf dessen Seite ich meiner innersten Persönlichkeit nach stehe, mir todtbringend geworden.

V. 7. Um die Unfähigkeit des Gesetzes zur Neubelebung darzuthun, hatte P. V. 5. wie schon 5, 20. hervorgehoben, wodurch dieselbe am schlagendsten erwiesen wird, daß es selbst zum Anreiz der Sünde diene. Die von fremder Seite her mögliche Beschuldigung, daß er also das Gesetz an sich für böse halte, verwandelt er daher in einen Einwand, den er selbst widerlegt, und thut bis V. 13. dar, daß nur in der vom Gesetze des Geistes nicht erfüllten menschlichen Natur jene Folgen seiner Würksamkeit begründet seien. Worauf dann V. 11—25. die Schilderung jenes ohnmächtigen Kampfes folgt, den die von Gottes Geist nicht unterstützte menschliche Natur dem Gesetz gegenüber zu kämpfen hat. Da von hier an ein *ἐγώ* auftritt, so ist die nächste Frage, ob die Schilderung des Ap. seine eigene Erfahrung oder die Anderer darstelle. Von Socinianern und Arminianern (Grot., Hammond, Locke, Cler., Mich.) wurde das *ἐγώ* von den homines plerique erklärt, welche sich unter der gesetzlichen Oekonomie einem groben Sündenleben ergeben hatten. Grot.: describit Hebraeum genus, quale fuit *ἐπὶ τὸ πολύ* primum ante legem, deinde post legem, und dieser Auffassung ist Reiche und Fr. in neuerer Zeit beigetreten. Die frühere Ausgabe dieses Comm. ist ausführlich auf eine Widerlegung eingegangen, welche gegenwärtig kaum mehr ein Bedürfniß ist. Die patristische Exegese hat fast einstimmig bei V. 8—10. die beispielsweise Einführung einer fremden Person, des Menschen im paradiesischen Zustande, angenommen. Theod. Mops.: *ὑποδείγματι κέχρηται τοῖς περὶ τὸν Ἀδάμ.* Zu V. 8.: *καὶ γὰρ τὸ „ἐν ἐμοὶ“ ὅτε λέγει, τὸ κοινὸν λέγων τῶν ἀνθρώπων καὶ τοῦ Ἀδὰμ εἰς ἀπόδειξιν κέχρηται τῶν κοινῶν.* Theoph.: *ἐν τῷ οἰκείῳ προσώπῳ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν λέγει.* So Chrys., Theod., Theod. Mops., Methodius, Aug., auch von den Späteren Glossa ord., Abäl., Semler. Nach Mehreren beginnt die Uebertragung auf Adam (Methodius), oder auf die Person des Juden vor der Gesetzgebung, nach-

her unter der Gesetzgebung schon hier in V. 7. (Chrys., Justin., Limb., Turr., Wettst.). Solche Uebertragungen von fremder Person auf die eigene, welche zu dem rhetorischen *σχῆμα* der *κοινοποιΐα* oder *ἰδίωσις* gehören, kommen nun allerdings auch bei P. vor 1 Kor. 3, 6. 7. vgl. 4, 6. Aber es ist die Frage, ob ein prosaischer Schriftsteller Zustände, welche einer anderen Person angehören, an denen er durchaus selbst nicht Theil genommen, auf sich selbst übertragen werde, ohne irgend eine Andeutung davon. Man beruft sich auf 1 Kor. 4, 6., aber wenn der Ap. um denen, welche ihre Lehrer überschätzen, die Art christlicher Demuth zu zeigen, sagt: „ich habe gepflanzt, Apollo hat begossen, Gott aber hat das Gedeihen gegeben," und dieses einen *μετασχηματισμός* von Anderen auf sich nennt, so hat dieses demüthige Bekenntniß ohne Zweifel auch für ihn selbst volle Wahrheit. Mit Ausschluß seiner eigenen Erfahrung hat daher der Ap. gewiß nicht das Nachfolgende dargestellt, ebenso wenig aber auch als bloß individuelle Erfahrung, in welchem Falle sie ihre Beweiskraft für seinen Zweck verlieren würde. Die praktisch bedeutungsvolle Frage ist nun: welche Zustände er in seiner eigenen Person anschaulich machen wollen? Daß er bis V. 11. seinen früheren Zustand unter dem Gesetze vor Augen habe, darüber sind — von denen, welche die Darstellung eigener Erfahrung annehmen — wenigstens die Mehrzahl einverstanden. Allgemeiner ist die Differenz der Ansicht darüber, ob der von V. 14. an geschilderte Kampf noch in die frühere gesetzliche Periode des Ap. falle oder in seine gegenwärtige? — Wie die Frage gewöhnlich gestellt wird, ob von dem Wiedergebornen oder Unwiedergebornen die Rede sei, erzeugt sie Mißverständnisse: einmal insofern der status irregenitorum die sehr verschiedenen Seelenzustände des status exlex carnalis und des status legalis unter sich befaßt, sodann inwiefern das Verhältniß der altest. Gläubigen zu Gesetz und Wiedergeburt verschieden gedacht wird, endlich inwiefern der Begriff Wiedergeburt selbst bekanntlich ein schwankender gewesen ist. Dem Aug. wie überhaupt dem patristischen Alterthum war die Wiedergeburt die durch die Taufe ertheilte remissio peccatorum, mit welcher die Anfänge der renovatio beginnen, die sich erst in der renovatio corporis

vollendet (de pecc. mer. et rem. II. 9.). Hierauf geht die ältere Fassung in der Apologia zurück, wo der terminus identisch mit justificatio, vivificatio gebraucht wird: erst die F. C. giebt genauere Unterscheidungen, welchen folgend die lutherische Dogmatik regeneratio im weiteren Sinne unterscheidet, d. i. die justificatio und renovatio vitae, im engeren, d. i. die justificatio oder „magis proprie" collatio virium credendi (Quenst. III. S. 474.). Wie Luth. öfter, so braucht Hunnius in diesem Abschnitte ausdrücklich renovati statt regenerati, der Sache nach auch die Uebrigen. Ebenso großes Schwanken der Begriffsbestimmung in der reformirten Dogmatik (Ebrard christliche Dogmatik II. S. 346.)*). Ist die Wiedergeburt durch das Sakrament bedingt, so sollte man erwarten, daß sie den alttestamentlich Frommen nicht zugesprochen worden sei, aber nach dem Worte Aug.'s: Sacramenta V. T. significant servatorem venturum, N. T. venisse, fiel dieser Unterschied hinweg **). Noch wesentlicher ist der Unterschied in der Fassung des Terminus bei den Neueren. Wie wesentlich der Unterschied zwischen dem status securitatis und legalis sei, ist bekannt. Weniger mißverständlich wird demnach die Frage lauten: ist das ἐγώ, welches P. einführt, das christliche oder das vorchristliche?

Das letztere war die Ansicht der gesammten alten Kirche vor Aug. ***), und auch des Aug. selbst wie des Hieron.

---

*) Von der Conversio soll sie sich nur dadurch unterscheiden, daß diese allein an den Erwachsenen geschieht, und nicht durch das Sakrament, sondern durch die Bekehrung.

**) Der Canon Thomas Aq.'s.: id quod nondum est in rerum natura (passio Christi), non potest movere (efficax esse) usu rerum externarum wurde durch die Bemerkung beseitigt, daß in dem Sakrament nicht die passio Christi per se die causa efficiens der durch dasselbe mitgetheilten Gnadengüter sei, daß diese vielmehr propter passionem Christi mitgetheilt würden.

***) Zwar führt Aug. c. Julian. T. X. S. 349. 682. auch einen Ausspruch aus der ersten Apologie des Gregor von Nazianz de fuga sua an, worin derselbe allerdings von dem Kampfe in seinen Gliedern in paulinischen Worten spricht, ebenso Cyprian, Ambros., aber für die Auslegung des ganzen Abschnittes folgt hieraus nichts. Auch andere Kirchenväter wie Gregor von Nyssa in cant. cant. hom. 2. T. I. ed. Par.

vor dem Streite mit den Pelagianern (Prop. 21. in ep. ad Rom. Confess. l. VII. c. 21. l. VII. c. 5. ad Simpl. l. I. Hieron. in Hab. c. 1., in Dan. c. 2., quaest. ad Alg. ep. 121. qu. 8.). Orig. zu V. 25.: unde apparet, quod propterea haec omnia descripsit Ap. et mala, quae intra nos agebantur, exposuit, ut ad ultimum ostenderet et doceret, de quantis nos malis et de quantis mortibus Christus nos eripuit. Diese Erklärung der alten Kirche hat sich noch bei Abäl. und Thomas Aqu. erhalten, welcher sie die melior nennt; auch bei Er. Im Kampfe jedoch mit den Pelagianern waren Aug. und Hieron. irre geworden, indem es ihnen bedenklich schien, das, was der Ap. V. 17. und 18. ausspricht, dem Unwiedergebornen beizulegen. Das stärkste Argument aber fand Aug. V. 25.: ist es nicht lächerlich, ruft er dem Julian zu, V. 24., das *ταλαίπωρος ἐγώ* als Ausruf des unbekehrten Juden anzusehen, wenn dasselbe Subjekt gleich darauf spricht: gratia Dei per Jesum Christum (Aug. ad Bonifac. c. 10. contra Julian. l. VI. c. 2. contra duas epp. Pelagii l. I. c. 12. retract. l. I. c. 23. l. II. c. 1.). Et quotidie, spricht Hieron. dial. II. contra Pelag., juxta apostolum qui dixerat: non enim habitat in carne mea bonum, ingemiscunt sancti dicentes: renes mei impleti sunt illusionibus et non est sanitas in carne mea (Ps. 38, 8.). Neque vero absurdum est, ut homo renatus sit simul vetus, ut novus homo operetur malum et odio habeat illud secundum aliud et aliud, et pugnam sentiat carnis adversus spiritum. Das Gewicht dieser beiden großen Autoritäten des Abendlandes bewürkt nun, daß, während im Morgenlande sich bis zum Untergange der Wissenschaft die alte Erklärung erhält, diese augustinische in der katholischen Kirche die herrschende wird, bei Cassianus, Greg. M., Primasius, Atto, Este, Mariana, Corn. a Lap. u. d. m., und nur noch hie und da die entgegengesetzte oder wenigstens die Hinneigung dazu, wie bei Hugo a St. Vic-

---

S. 496. bedient sich z. B. des Ausspruchs V. 23. als eines allgemein-gültigen. Nur Methodius in den Origenianis hat im Widerspruche mit Orig. den bekehrten Ap. als Subjekt gedacht, vgl. das Fragment de resurrectione aus Phot. in Gallandi Bibl. patr. III. 785.

ctor *), Justin., Gordon auftritt. Auf die Reformatoren würkte — nicht sowohl die Autorität Aug.'s, auch nicht das Bedenken, ob sich von dem Wiedergebornen das συνήδομαι τῷ νόμῳ aussagen lasse, als vielmehr die eigene Erfahrung der Sündhaftigkeit der Wiedergebornen so stark, daß auch von ihnen die Augustinische Erklärung beibehalten wurde. Nur zwei unter ihnen gehen selbstständig ihren Gang, Buc. und Musculus. Durch ein dreifaches Stadium hindurch, heißt es bei Bucer, welchem Musculus sich gänzlich anschließt, geht die vita sanctorum. Primum fert nos (Dominus) aliquo tempore vivere securos de judicio suo. ..Tum immittit legem suam donatque videre, eam sanctam esse: hinc necesse fit, ut legi consentiamus, verum si non potenter nobis succurrat spiritus Christi, ille legis consensus adeo infirmus manet, et praevalet adeo adhuc in nobis vis peccati, ut ..faciamus subinde non concupiscentes tantum, sed etiam opere patrando, quod ipsi detestamur. ..Sed dum Deus plenius se nobis impertire statuit, vim peccati illam ..spiritu suo reprimit et domat. ..Dedit Deus et priscis sanctis ut ad aliquam recte faciendi facilitatem venirent.., at id tamen substitit intra modum servilis spiritus et etiamnum cum peccato luctantis indeque a judicio Dei graviter adhuc graviter trepidantis, quantum quidem ad vulgus attinet. Eximios enim quosdam et spiritu N. T. praecellentes Deus suo populo nullo non saeculo dedit. Die von dem Ap. hier beschriebene Stufe sei die zweite. Aber innerhalb der Kirche verhallte diese Stimme. Nur außerhalb derselben fand sie um dieselbe Zeit Vertreter in Ochino (esposizione sopra la epistola alli Romani 1545.) und in dem ihm nahebefreundeten Castellio, bald darauf in Faustus Socin in der gründlichen Abhandlung: de loco in ep. ad Rom. c. 7. disputatio, ed. Racov. 1618., und am Anfange des 17. Jahrh. in Arminius, welchem über die gangbare Erklärung schon früh Bedenken entstanden waren, vgl. Epp. eccles.

*) Andere führen ihn für die entgegengesetzte Ansicht an, aber Hugo giebt beide Ansichten, die Augustinische und die vor-Augustinische, sagt aber zu dem Abschnitt von V. 14. an: es lasse sich nicht leugnen, daß Einiges auf den homo legis naturalis gehe, Einiges auf den homo legis scriptae, Anderes auf den homo legis gratiae.

1684. ep. 131. S. 228. An diese Vorgänger schlossen sich dann englische und Genfer Latitudinarier wie Locke, Turrettin. Nur bei Einem der lutherischen Theologen jener Zeit, noch dazu bei einem der polemischen Zeloten, hatte sich, durch eine französische Schrift empfohlen, die abweichende Ansicht geltend gemacht, bei dem Rostocker Affelmann (s. meine Schrift „das akademische Leben" II. S. 105.) *). Man hätte erwarten sollen, daß sie durch Spener allgemeinere Geltung erlangt hätte, denn begreiflicherweise konnte sich eine todte Orthodoxie aus einer solchen Schilderung des Wiedergeborenen, wie sie hier P. von sich gemacht haben soll, einen Schlaftrunk für das Gewissen bereiten. Auch hat Spener den Ausspruch V. 18. 19. in seiner trefflichen Schrift „Schriftsprüche heiliger Schrift, welche von Weltleuten zur Hegung fleischlicher Sicherheit mißbraucht werden" S. 193. mit aufgenommen. Dennoch glaubt er sowohl dort, als in den theologischen Bedenken (I. sect. 23.) und in seiner Erklärung des Römerbriefes, der traditionellen Auffassung treu bleiben zu müssen, und nur in den nach seinem Tode erschienenen consilia theologica latina I. c. 23. findet sich das Geständniß, daß es schwer sei, V. 14. von dem Wiedergebornen zu erklären. Doch schon bei seinen Lebenszeiten hatte der Rostocker Theologe Schomer die voraugustinische Auslegung vorgezogen. Nach ihm wird sie die gangbare, bei A. H. Francke, G. Arnold, Buddeus, Beng., in dessen Erklärung dieses Abschnittes die sonstigen Vorzüge seiner scharfsichtigen Schriftauffassung besonders glänzend hervortreten, bei S. J. Baumgarten und allen Neueren **). —

*) Auffallenderweise wird von Knapp a. a. O. S. 402. auch Arndt unter die Vertreter der voraugustinischen Erklärung gezählt, aber im „wahren Christenthum" B. 1. K. 16. spricht er deutlich für die Erklärung vom Wiedergebornen.

**) Was die praktische Würkung der einen oder anderen Erklärungsweise anlangt, so ist allerdings richtig, daß bei dem der altkirchlichen Auslegung gegebenen Vorzuge in manchen Fällen nur der Mangel an tieferer Selbsterkenntniß zu Grunde gelegen hat. Wenn Grot. zu V. 9. bemerkt: ille, quem sub hoc pronomine ego significo, i. e. genus Israeliticum, quale vixit ante legem in Aegypto, so nennt Calov dieselbe wohl mit Recht ein commentum glacie frigidius. Dasselbe hätte er auch von dem Worte Julians (bei Aug. T. X. 464.) sagen können: exaggerat Apostolus vim con-

Erst die allerneueste Zeit ist in ihrer Rückkehr zu der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts auch auf die altreformatorische Auslegung dieses Abschnittes zurückgekommen, vgl. Delitzsch die biblisch-prophetische Theologie S. 260. Anm., und die unter der gegebenen Voraussetzung gediegene Ausführung bei Phil., Hofmann dagegen ist auch hier seinen selbstständigen Gang gegangen. Auch die altreformirte Erklärung hat einen beredten Vertheidiger gefunden in Kohlbrügge, Pastor der separirten altreformirten Gemeinde zu Elberfeld: „das 7. Kap. des Briefes an die Römer 1839." Zur Geschichte der Auslegung vgl. Pareus z. d. St., Witby de comm. Patrum S. 249., Heumann zu V. 14., Reiche — zur Auslegung selbst Pareus, Bengel, Olsh. —

Prüfen wir gewissenhaft und ohne Vorurtheil die sich entgegenstehenden Ansichten. Als die nächste Frage bietet sich die dar, welche von beiden dem Zusammenhange am Meisten entspreche. Die ältere lutherische Erklärung hat auch hier den Zusammenhang mehr nach dogmatischen Schematen bestimmt. Hunnius am Anfange von Kap. 7.: de sanctificatione et regeneratione coepit Apostolus praecedenti capite disserere, nunc eandem illustrat, collatione utriusque status et conditionis hominis ante et post regenerationem. Qua occasione ad locum de lege ejusque effectibus descendit. Cujus accurata consideratione Apostolus suae naturae corruptionem deplorat suoque exemplo ostendit, quid sit regeneratio hominis in hac vita imperfecta. Hier wird ein genaueres Eingehen auf die vorliegende Textesfolge gänzlich vermißt. Scharfsichtiger Aretius (vgl. zu V. 14.): legis plenior defensio, quod scil. non sit causa per se mortis, nec etiam homo jam

suetudinis. Vgl. überhaupt Calovs Consideratio Arminianismi S. 311. Weit häufiger ist jedoch der schwächende Einfluß der entgegengesetzten Erklärung geworden. This opinion, bemerkt der englische Commentator Benson, has most pitifully and shamefully not only lowered the standard of christianity, but destroyed its influence and disgraced its character. In einem Reiseberichte erzählt der Prediger J. H. Hasencamp (christliche Schriften I. S. 129.): „Zu Dortrecht war ich an einem Abende in einer zahlreichen Gesellschaft von Christen, die ihre Bibeln in Quart vor sich liegen hatten, und alle darin übereinkamen: P. habe es im Guten nicht weiter gebracht, als bis zum Wollen."

renatus: sed eidem tamen inhaerens naturae corruptio, quae etiam in sanctis varia peccata efficit, unde mortis vis, a qua sola liberat Christi gratia. Die voraugustinische Erkl. voraussetzend bestimmen wir den Zusammenhang so: Kap. 5, 20. hatte gezeigt, daß von dem Gesetze keine Hülfe im Kampfe gegen die Sünde ausgegangen sei, Kap. 6, 14 ff., daß von dem Zustande derer, die nicht mehr unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade stehen, ein Dienst der Gerechtigkeit erwartet werden könne, Kap. 7, 1—6., daß den Gläubigen das Recht zusteht, anstatt mit dem Gesetze mit Christo einen neuen Bund einzugehen, um in einem vom Geiste Gottes geleiteten neuen Leben Gott Früchte zu bringen. V. 7—13. lehrt, daß jene Sünden- und Todesherrschaft nicht die Schuld des Gesetzes, sondern der Gewalt der sündlichen Neigung sei, V. 14—25. führt den Beweis hiefür, indem dargethan wird, daß ja der Mensch seiner innersten Persönlichkeit nach auf Seiten des Gesetzes stehe und nur durch den ihm einwohnenden Sündenhang — bei Ermangelung der Antriebe des *πνεῦμα* — dem Gesetze, welches, als vom *πνεῦμα* Gottes ausgegangen, das *πνεῦμα* auch beim Menschen voraussetzt, zu gehorchen verhindert werde, so daß die Sünden- und Todesherrschaft entstehe. K. 8. endlich stellt die Periode dar, wo das *πνεῦμα τ. θεοῦ* vom Gesetze der *ἁμ.* und des *θάνατος* befreit hat. Von diesem von uns angenommenen Zwecke des Abschnittes V. 14—25. unterscheidet sich die Augustinische Auslegung nicht. Auch nach ihr ist die Rechtfertigung des Gesetzes der Zweck des Abschnittes, nur wird uns gesagt, daß dieser Zweck gar nicht sicherer erreicht werden konnte, als wenn nachgewiesen wurde, wie dies V. 16. ausspricht: „daß das höhere mit dem Gesetze zusammengeschlossene Wollen des Menschen die Rechtfertigung des Gesetzes am Besten zu übernehmen vermöge." Es werde aber auch erst so ein in der Lehre von der Wiedergeburt nothwendiger Punkt zur Darstellung gebracht, daß nämlich, ungeachtet der Schilderung des Wiedergebornen Kap. 6. und 7, 1—6., dennoch auch in ihm, soweit er noch *σάρξ* ist, das Gesetz fortfahre, die V. 5. angegebene Würkung zu äußern. Die letztere Wahrheit könnte indeß jedenfalls nur als Schlußfolgerung in dem Abschnitte liegen: als Lehre ist sie nicht vorgetragen. Die

Annahme aber, daß hier der Wiedergeborne theils abstractive von sich spreche, insofern er noch nicht wiedergeboren (V. 14. 15.), theils inwiefern er wiedergeboren (V. 17 f.), und daß er dann K. 8. ebenso abstrakt sich nur nach dem, was er als Wiedergeborner ist, darstelle, ist in sich schwankend und als Abstraktion unzulässig, da K. 8, 2. 4. 5. zeigen, daß, wo das *κατάκριμα* aufgehoben, die Gnade nicht bloß ein objektiv bleibendes Verhältniß Gottes zum Wiedergebornen ist, sondern eine von der Sünden- und Todesherrschaft befreiende Macht. —

Sehen wir nun, welche aus dem Texte entlehnten Gründe die reformatorische Auslegung für sich in Anspruch nimmt. Auf V. 24. und 25., worauf sie sich vorzüglich stützen kann, werden wir später Rücksicht nehmen. Das zweite Bedenken liegt in dem *σύμφημι* und *συνήδομαι τῷ νόμῳ*, welches V. 16. und V. 22. dem hier Sprechenden beigelegt wird. Dieses Bedenken nun kann am Wenigsten zugegeben werden, wenn man nicht etwa — wie dieses auch Luth. zuweilen thut *) — unterläßt, den status legalis und den status carnalis aus einander zu halten. Jener Chor des Sophokles im Oed. Tyr. v. 845.: „Möchte stets die Moira mir beistehen, zu bewahren unverletzliche Reinheit in allen Worten und Thaten, die von jenen Gesetzen geboten, die aus der Höhe herabgekommen, im himmlischen Aether gezeugt, deren einziger Vater Olympos ist": was anders ist er als ein solches betendes *συνήδομαι* im Munde eines Heiden! Hier aber spricht ein Israelit! Der älteren Ansicht, daß der Ap. in seinem ganzen früheren Zustande als einer jener fleischlich-sicheren Schriftgelehrten zu denken sei, der seine Gerechtigkeit lediglich im äußeren Werke und nicht in der Reinheit des Herzens gesucht, hat doch auch Phil. und Thomasius die Zustimmung entzogen: wie sollte nun der innerlich-religiöse Israelit nicht ebensowohl als so viele Psalmisten (Ps. 16. 19. 40.) im Stande gewesen seyn, in Wahrheit mit Ps. 119, 47. 48. 97. auszusprechen: „ich habe Lust an

*) „Hier lassen nicht allein die Sophisten, sondern auch etliche Väter es sich sauer werden, wie sie mögen Paulum entschuldigen — sprechen, er rede in der Gottlosen Person: mit den Gottlosen hat es Gelegenheit, daß sie nicht viel klagen, daß ihnen die Sünde widerstrebe" (Walch VIII. 2720.).

Deinen Geboten und sind mir lieb. Wie habe ich Dein Gesetz so lieb, täglich rede ich davon"! Mel. freilich spricht aus: homo nondum renatus non delectatur lege Dei. Etsi enim in eo est notitia legis, tamen voluntas et cor non delectantur lege Dei, sed sunt aut prorsus sine timore Dei, aut fremunt adversus eum. Schon manche Stelle aus seinem Homer und Sophokles hätte ihm ein Anderes zeigen können, wievielmehr das A. T.! Aug. macht sich das Bedenken, daß jene delectatio boni, qua non consentit ad malum, bei dem Gesetzlichen doch nur timore poenae, aber nicht amore justitiae geschehen sei (c. duas epp. Pel. I. 22.). Geht denn nicht aber das religiöse Leben so vieler Frommen des A. T., wenn auch nur zeitweilig, über den rein gesetzlichen Standpunkt hinaus? Wer will auch nur bei jenem Chorgebet des Heiden behaupten, daß es nur aus einem timor poenae gequollen? „Aber, vernehmen wir, es tritt doch hier zunächst V. 17—20. das eigentliche Ich des Menschen als von der Sünde völlig geschieden und ihr entgegengesetzt, dahingegen mit dem pneumatischen Gottesgesetze harmonisch geeint und zusammengeschlossen auf. Als das eigentliche Ich kann doch aber nun offenbar nur der im Menschen herrschende, nicht der dienende Theil seines Wesens bezeichnet werden."*) Dem gegenüber wird man zuerst fragen, ob dieses eigentliche Ich bei dem hier Sprechenden als das herrschende bezeichnet werden könne, wenn es doch vorherrschend nicht thut, was es will, wenn der Mensch — offenbar nicht bloß abstractive, sondern a parte potiori vielmehr σαρκικός heißt? Dann aber — soll etwa von jenem Psalmsänger, der da spricht: „siehe ich komme, in deinem Buche ist mir vorgeschrieben: deinen Willen, mein Gott, thue ich gern, und dein Gesetz habe ich in meinem Herzen" weniger gelten als von dem hier Sprechenden, daß er „mit dem pneumatischen Gottesgesetz harmonisch zusammengeschlossen" auftritt? Und welche Antwort wer-

---

*) So Phil., vgl. hiemit Calv. zu V. 17.: Hic locus palam evincit, nonnisi de piis, qui jam regeniti sunt, Paulum disputare. Quamdiu enim manet homo sui similis, quantusquantus est, merito censetur vitiosus.

den wir auf das andere Bedenken empfangen, welches schon von Orig. ausgesprochen worden: Et caetera, in quibus confitetur, a lege, quae in membris suis est et repugnat legi mentis suae, captivum duci se lege peccati, quomodo convenient dignitati et Paulo praecipue, in quo Christus et vivit et loquitur? Wie werden sich damit Aussprüche vertragen wie Phil. 4, 13.: „ich vermag Alles durch den, der mich mächtig macht"? Hier hat nun auch das tiefere christliche Bewußtseyn mancher Ausleger der älteren Zeit lieber dem Context Gewalt anthun wollen, als der eigenen inneren Stimme. Auf das lebhafteste protestirt Methodius (s. ob. S. 336.) dagegen, daß das κατεργάζεσθαι auf etwas Anderes als die inneren Gedanken des Ap. gehen könne. Ebenso Aug. zu V. 16.: facere ergo se, dixit, et operari, non affectu consentiendi et implendi, sed ipso motu concupiscendi und c. Julian. l. III. c. 62.: facere bonum est post concupiscentias non ire. Perficere [κατεργάζεσθαι] autem bonum est: non concupiscere. Diese Auskunft hat auch Luth. sich gefallen lassen in der Randglosse: „thun heißt hier nicht das Werk vollbringen, sondern die Lüste fühlen, daß sie sich regen, vollbringen aber ist ohne Lust leben, ganz rein: das geschieht nicht in diesem Leben." So werden von Brenz nur Beispiele angeführt, welche der innersten geistigen Sphäre angehören, wie ein Abraham, der zwar über sich vermag, seinen Sohn zum Opfer darzubringen: sed interim cor palpitat et pugnat cum mandato Dei ac mallet, hoc mandatum sibi non esse impositum. Die Auskunft Aug.'s eignet sich nun auch Phil. an — ob nicht doch mit dem Gefühl vielmehr einer Ausflucht sich hinzugeben? Allerdings steht κατεργάζεσθαι eben so von einem inneren Vollziehen, Ausführen, wie von einem äußeren, wie wenn es sich von einem Studium handelt, vgl. bei Plato Tim. 88 c: τὸν τῇ μαθηματικὸν ἤ τινα ἄλλην σφόδρα μελετὴν διανοίᾳ κατεργαζόμενον, dort aber ergiebt auch zugleich der Zusammenhang, daß von einer inneren Ausübung die Rede sei, daß jedoch κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν ohne weitere Bestimmung jemals auf etwas Anderes als die äußere That gehen könne — zumal, wo es wie hier zum θέλειν im Gegensatze steht —, werden wir

nur zugeben, wenn entsprechende Belege beigebracht werden. Wird man bei ὁ κατεργαζόμενος τὸ κακόν R. 2, 9. an eine andere Sphäre des Handelns denken, als die äußere? Auch sonst steht die ἐπίνοια mit dem κατεργάζ. stets nur im Gegensatz. Vgl.: μεγάλα μὲν ἐπινοεῖτε, ταχὺ δὲ κατεργάζεσθε (Xen. Hier. 2, 2.), τὸ κατεργάζεσθαι ὧν ἐπιθυμοίη (Anab. 2, 6, 11.). Dazu kommt, daß doch V. 23. der Kampf in den Gliedern an etwas Anderes nicht denken läßt als an das Gebiet der That. Derjenige Wiedergeborene aber, bei welchem sich würklich die Sünde nur noch in jenem inwendigen Gebiet regte, und der im äußeren sich nur noch etwa Uebereilungssünden zu Schulden kommen ließe, sollte dieser noch ein σαρκικός genannt werden können, dem der Geist des Gesetzes ein fremder ist? Spricht der von dem πνεῦμα τ. θεοῦ regierte Ap. nur von seinen Uebereilungssünden und denen der Wiedergeborenen, wie sollte er dazu kommen, als den auf Seiten Gottes stehenden Faktor nur den νοῦς und ἔσω ἄνθρωπος zu nennen und nicht vielmehr, wie er es Gal. 5, 17. thut, das mit der σάρξ im Streite liegende πνεῦμα θεοῦ? Phil. ist einsichtig genug, um das ἔσω ἄνθρωπος an sich noch nicht für das πνεῦμα θεοῦ zu halten. Nur aus dem Zusammenhange soll resultiren, daß dieser ἔσω ἄνθρωπος als ἀνακαινούμενος anzusehen sei. Soll dies nun heißen: „daraus, daß das ἐγώ mit dem νόμος als zusammengeschlossenes gedacht werde," so hat sich gezeigt, mit wie wenig Grund sich hierauf stützen lasse.

Wenn doch nun aber der Ap. von V. 14. an bis zu jenen zusammenfassenden Worten V. 25., im Präsens spricht, wenn er mit einer Lebhaftigkeit und einem Feuer von diesem Kampfe spricht, welches doch kaum an die Relation von Erfahrungen denken läßt, die seit mehr als 20 Jahren hinter ihm liegen — denn so viel Zeit war seit seiner Bekehrung verstrichen —, wenn alle die ehrwürdigen Vertreter der Augustinischen Ansicht in dieser Schilderung ihr eigenes Bekenntniß wiederfinden, und mit Beza sprechen: nam certe ita est, ut qui hoc non novit, nondum se ipsum norit? — Allerdings fehlen auch im Leben des Wiedergebornen die Stunden nicht, für welche diese Schilderung des Ap. den entsprechendsten Ausdruck liefert. Allerdings

spricht P. Gal. 5, 17. von einem Kampfe der Wiedergebornen ähnlich wie hier, und derselbe, welcher Gal. 2, 20. erklären kann: „so lebe nun nicht ich, sondern Christus in mir," muß doch auch hinzusetzen: „was ich aber noch lebe im Fleische" u. s. w. Allein ruft derselbe Ap. nicht auch Gal. 5, 18., gerade nachdem er von dem Kampfe der *σάρξ* mit dem *πνεῦμα* in dem Wiedergebornen gesprochen, den Galatern zu: *εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστε ὑπὸ νόμον*, und Röm. 8, 14.: *ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοί εἰσιν υἱοὶ θεοῦ*. Nur also als Momente zeitweiliger Ohnmacht der Geistesherrschaft können solche Zustände des christlichen Lebens betrachtet werden, als abnorme Zustände im Gegensatze zu dem normalen Zustande der Geistesherrschaft. Eben dies jedoch, eine solche Unterscheidung von normalen und abnormen Zuständen des christlichen Lebens, wird von Dr. Philippi, unserem verehrten Gegner, in Frage gestellt. „Die Faktoren — so heißt es bei ihm — welche stetig das Leben des Wiedergeborenen bilden, sind also allerdings *πνεῦμα* und *σάρξ*, doch ersteres herrschend, letzteres dienend, wiewohl versuchend und reizend und den die Bahn des Guten wandelnden Willen überwältigend. In den Grenzen dieses perpetuirlichen Zustandes giebt es dann allerdings Grade und Schwankungen, kräftigere oder weniger kräftige Herrschaft des *πνεῦμα*, öfteres oder weniger oftes Uebereiltwerden von den peccatis ignorantiae, infirmitatis und praecipitantiae. Doch hat dabei das *πνεῦμα* niemals aufgehört, das continuirlich herrschende Princip zu seyn. Hat hingegen das *πνεῦμα* die Herrschaft verloren, und ist in den Stand der Dienstbarkeit zurückgerathen.. so hat auch eine rückläufige Bewegung statt gefunden, die, wenn sie nicht wieder umgebogen wird, zuletzt zum Stande des ursprünglichen geistlichen Todes zurückführt, und es kann dieser status auch nicht mehr abnormer Zustand des Wiedergebornen genannt werden." Wir möchten gleich an die letzten Worte anschließen: aber warum sollen denn nun nicht die ersten Punkte einer solchen rückläufigen Linie, von denen jedoch, wie der Gegner sich ausdrückt, wieder umgebogen wird, abnorme Zustände genannt werden? Wird nicht nach der alten Dogmatik gelehrt, daß auch bewußte Sünden, wenigstens ein consensus semiplenus in pecca-

tum vorkommen könne, durch welchen die perseverantia renatorum nicht unterbrochen wird, weil eben Alles nur darauf ankomme, ob der habitus fidei noch bleibt (Quenst. III. S. 52.)?

Wenden wir uns zum vorliegenden Texte und den angeregten Bedenken wieder zurück. Bis V. 13. herrschte das Prät. — woher anders, hören wir fragen, hier das Präs., als weil P. von seiner fortdauernden Erfahrung spricht? Die Nothwendigkeit des Präs. glaubt freilich Fr. (zu V. 14.) darin nachweisen zu können, daß ja von solchen gesprochen werde, welche, als noch unter dem Gesetz stehend, eben damit auch noch unter der Sündenknechtschaft stehen. Anders Beng.: eoque commodius a praeterito tempore in praesens flectitur oratio, quod status illius legalis indolem tum demum vere intelligat, postquam sub gratiam venerit et ex praesenti liquidius possit judicare de praeterito. Nehmen wir aber dazu die Lebhaftigkeit der Schilderung als wäre es ein gegenwärtiger Zustand, die Klage am Schluß V. 24., so will es angemessener erscheinen, das Präs. — worauf schon Knapp mit Nachdruck gedrungen in der Abhandl. zu V. 21. (Scripta varii arg. S. 405.), vgl. Olsh. zu 7, 7. — daraus zu erklären, daß bei Schilderung jenes früheren Kampfes unter dem Gesetze er sich bewußt wird — nicht sowohl, wie Hunnius zu V. 25. es ausdrückt, daß auch der Wiedergeborne substantia immer derselbe bleibe, aber daß er die reliquiae jenes homo carnalis zu seinem Schmerz auch jetzt noch an sich erfahre Gal. 2, 20. 2 Kor. 12, 7. So hat denn also die reformatorische Ansicht dieses Abschnittes allerdings ebenfalls ihre Wahrheit. Innerhalb dieser Grenzen tritt auch Hofmann (Schriftbeweis I. 460.) ihr bei, welcher Thomas. nach sich gezogen hat (Christi Person und Werk I. 230.). Hofmann S. 469.: „Damit ist denn auch entschieden, daß Alles von V. 14. an Paulus von seiner Gegenwart redet, aber nur indem er sich, den an Gottes Gesetz seine Lust Habenden, lediglich hinsichtlich seines eigenen sittlichen Verhaltens zu Gott, abgesehen von der aus der Lebensgemeinschaft mit Christo ihm erwachsenen sittlichen Befähigung darstellt." Doch soll nicht bloß die Colorirung für frühere Zustände aus diesen gegenwärtigen Erfahrungen hergenommen seyn, son-

dern die Schilderung auch der noch gegenwärtigen Erfahrungen soll dem Zwecke dienen, die Unschuld des Gesetzes desto mehr ins Licht zu setzen. — Daß der Widerspruch der F.C. mit der Schrift in ihrer Beschreibung des Unwiedergebornen Rechenb. 660 f. aus dieser Schilderung des vorchristlichen Zustandes des Ap. erwiesen werden könne, wie auch noch Mey. ausdrücklich bemerkt, läßt sich übrigens insofern nicht behaupten, als ja hier ein alttestam. Frommer geschildert wird, bei welchem doch, wenn auch nicht die Wiedergeburt, doch eine Würkung des alttestam. Geistes Gottes angenommen werden mußte.

Wir gehen zu dem Einzelnen über. Ὁ νόμος wird von Orig., der ohne Rücksicht auf den Zusammenhang bloß an die allgemeine menschliche Erfahrung denkt — auch von Hieron. — von der lex naturalis verstanden. Aber — um die Rechtfertigung des mosaischen νόμος handelt es sich. Ἁμαρτία ließe sich als metonymia effectus pro causa fassen, wie es 2 Kön. 4, 40. heißt: „o Mann Gottes, der Tod in den Töpfen," wie V. 13. das ἀγαθόν geradezu θάνατος genannt wird, während es nachher heißt κατεργαζομένη θάνατον, und noch direkter Mich. 5, 1. „Samarien ist Sünde für Jakob." Absoluterweise konnte indeß doch P. die Verursachung der Sünde durch das Gesetz hier nicht leugnen, da es ja eben darauf ankam, die indirekte Ursächlichkeit, welche er V. 5. angedeutet hatte, in das rechte Licht zu stellen, daher wohl besser mit Abäl.: estne peccatum? i. e. ad damnationem potius quam ad salutem pertrahens, quod in se nihil boni habeat magis quam peccatum, also = ἁμαρτωλός wie nachher V. 13. Die fernere Erklärung wird namentlich dadurch bedingt, ob ᾔδειν von der praktischen Erfahrung zu verstehen oder von der ethischen Erkenntniß, von dem Aufmerksamwerden. So erklärt Stuart, Rück., Köllner, und zwar ἀλλά im Sinne von ἀλλάγε nehmend „aber freilich": „daß das Gesetz Sünde sei, wehrt er ab, aber daß es dennoch Schaden gebracht, hält er fest." So auch Chrys.: ὁρᾷς πῶς κατὰ μικρὸν, οὐχὶ μόνον κατήγορον αὐτὸν ὄντα δείκνυσι τῆς ἁμαρτίας, ἀλλὰ καὶ ἠρέμα κατασκευαστικόν; οὐ μὴν παρὰ τὴν αἰτίαν τὴν αὐτοῦ, ἀλλὰ παρὰ τὴν τῶν ἀγνωμόνων Ἰουδαίων ἀποφαίνει τοῦτο συμβαῖνον. Desgleichen Episc. opp. II. 247., Limb., Fr., Mey.,

Baumg.-Crus., Hofmann. Es ist wahr, daß die Fortführung des Gedankens V. 8. mit dem Schlusse *χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά* darauf zu führen scheint, daß auch hier schon unter dem Erkennen ein praktisches Erfahren zu verstehen sei. Dennoch können wir nicht beitreten. Sollte der Ap. sich begnügt haben, die Verwerfung einer ihm so anstößigen Behauptung nur durch die nähere Exposition dessen, was er V. 5. mit dem *διὰ τοῦ νόμου* gemeint, zu unterstützen? wäre nicht so der Gedanke, auf den ihm so viel ankommt V. 12., ganz in den Hintergrund gedrängt? Wie viel prägnanter wird dagegen die Ausführung, wenn er voranschickt, daß im Gegentheil (Theod. Mops.: *τοὐνάντιον*, Abäl.: imo potius peccato contraria est), das Gesetz erst die Sünde zum Bewußtseyn gebracht, und darauf, daß gerade dieser Liebesdienst des Gesetzes von der Sünde gemißbraucht worden, so daß das V. 12. angegebene Resultat auch für diese Aussprüche den Schlußsatz bildet. Daher nun die Aelteren *ἔγνων* und *ᾔδειν* von der theoretischen Erkenntniß erklären, Cyrill: *οὐκοῦν οὐ πρόφασις ἁμαρτίας ὁ νόμος, παραδεικτικὸς δὲ μᾶλλον αὐτῆς τοῖς οὐκ εἰδόσιν αὐτὴν ἐμφανῆ καθιστάς*, so auch Winzer Expl. loci Paul. ad Rom. 7, 7—12. 1832., de W., Phil., und zwar kann damit nicht gemeint seyn, daß der Unterschied von gut und böse überhaupt nicht in sein Bewußtseyn getreten, sondern vielmehr, daß er ohne das Gesetz nicht das Wesen der Sünde, nicht daß es Gegensatz zum Willen Gottes, erkannt habe. Thomas: non cognovit ejus reatum, Pareus: nos reos esse. *Οὐκ ἔγνων* ohne *ἄν* wie non cognoveram statt non cognovissem, bedingungslos ausgedrückt, weil die Bedingung, unter der etwas geschehen wäre, nicht eintrat, und darum auch das Faktum nicht (Hermann de particula *ἄν* l. I. c. 13. Stallbaum zu Ruddimann inst. gramm. latinae II, 378.). Von Mehreren und auch von de W. wird behauptet, daß der Gedanke mit dem in Kap. 3, 20. nicht gleich sei, da dort von der Erkenntniß nach der That die Rede sei. Doch leuchtet das Recht nicht ein, die *ἐπίγνωσις* dort nur auf diese Erkenntniß zu beschränken.

Das nähere Verständniß wird weiter bedingt durch den folgenden Satz: *τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν κτλ.* *Τέ* in Sätzen wie bei dem einzelnen Worte deutet einen sich anschließenden Begriff

an, es steht „bei Aufzählung von Dingen, die als einzelne Glieder zu einem Ganzen gehören" (Rost §. 134.), daher auch zur Anführung des Beispiels gebraucht (Kühner 722. 7.); mit γάρ verbunden entspricht es daher dem „denn ja" (Hermann Trach. v. 1015.). So dient also der Satz zur Bestätigung, und zwar durch einen eng mit dem Vorigen verbundenen Umstand: daraus, daß er ohne das Gesetz die ἐπιθυμία nicht erkannt hätte, folgt, daß er auch die Sünde nicht erkennen konnte. Dabei werden wir einen Rückblick auf die mit ἐπιθυμίαι gleichbedeutenden παθήματα V. 5. annehmen dürfen. So kann also unter der ἁμαρτία nicht mit Fr. die bloße Thatsünde verstanden werden, ebenso wenig als V. 8. Auch als hinzugefügtes Beispiel wird man nicht mit Zw., Limb. den Satz ansehen können: muß immerhin die concupiscentia als Sünde gelten, so steht sie doch sowohl zum habitus als zum actus peccandi in anderem Verhältniß als alle anderen Sünden. Vielmehr soll nach Aug., Thomas die concupiscentia das generale peccatum seyn, aus welchem die anderen alle entstehen, so daß der Sinn wäre: „da ich die Wurzel nicht als Sünde erkannte, wie sollte ich die Frucht erkennen?" Allein das τέ läßt um vieles eher an ein Subordinationsverhältniß denken. So wäre also im Gegentheil die ἐπιθυμία eine Frucht, deren Erkenntniß erst die Wurzel erkennen ließ. Die Tiefe seiner angebornen Sündhaftigkeit kommt ja dem Menschen allerdings erst dann zum Bewußtseyn, wenn seine Betrachtung nicht bloß bei dem Gebiete der That stehen bleibt, sondern sich auf das der Neigungen richtet. Calv.: nam cum ad tempus deceptus foret, quando justitiam non credebat impediri concupiscentia, tum demum intellexit se esse peccatorem, tum vidit concupiscentiam lege prohiberi, qua nemo hominum vacuus est. — Bei οὐκ ἐπιθυμήσεις an das Gebot des natürlichen Gewissens zu denken, konnte nur einem Orig. zulässig erscheinen. Es wird ja zur Rechtfertigung des mosaischen νόμος angeführt und muß also auf das (nach luther. Zählung) neunte und zehnte Gebot gehen, für dessen Einheit Beza, Pareus eben daraus einen Beweis entnehmen, daß der Ap. sie nur als Einheit anführt. Ein verbotenes Objekt ist von dem Ap. nicht hinzugefügt: sollte daraus sich der Schluß ziehen lassen, daß der Ap. der philonia-

nischen (de decalogo II. 208. ed. Mang.) und calvinischen Fassung des Gebotes gefolgt sei, nach welcher dieses letzte Gebot, nachdem früher bereits die Versündigung an Weib, Gut, Ehre des Nächsten durch die That verboten, nun auch die Versündigung durch die Begierde ausgeschlossen wird? Nach Luth. soll auch hier ein bestimmtes äußeres Objekt des Gebotes, die Uebervortheilung des Nächsten, gemeint seyn; wie auch — im Widerspruch gegen Ewald — neuerlich Geffcken die Eintheil. des Dekalogs 1838. S. 263., E. Meier die ursprüngliche Form des Dekal. 1846. S. 71. Um nun diese Fassung dem Ap. zu vindiciren, wird von Bald. (Olsh.) angenommen, daß das οὐκ ἐπιθυμήσεις überhaupt nicht auf dieses letzte Gebot zu beziehen sei, sondern auf das allen thatsächlichen Geboten mit zu Grunde liegende Verbot auch der Lust. Vielmehr wird einfach zu sagen seyn, daß das Objekt von dem Ap. ausgelassen worden, weil es ihm eben nur auf die Kategorie der Begierde im Gegensatz zur That angekommen. Daß es sich dabei nur um die gesetzwidrige concupiscentia, nicht um die naturgemäß-geordnete Begierde handele, ergiebt sich schon daraus, daß der Ap. das göttliche Verbot anführt. Aug. de civ. D. l. XIV. c. 7.: consuetudo loquendi obtinuit, ut, si cupiditas vel concupiscentia dicatur nec addatur, cujus rei sit, non nisi in malo possit intelligi. Insofern nun von katholischer, socinianischer, arminianischer Seite (Episc. Opp. II. 404.) nur die concupiscentia formata, die mit dem consensus verbundene und auf ein bestimmtes Objekt gerichtete Begierde als Schuld anerkannt wurde, wurde dagegen protestantischerseits zum Beweise der Sträflichkeit der ungeordneten Lust als solcher auf das von dem Ap. absolut gestellte Verbot: ne concupiscas hingewiesen (Bald.). Ist jedoch das οὐκ ἐπιθυμήσεις von dem neunten und zehnten Gebote entlehnt, so hat P., wenn er auch das Objekt nicht dazusetzt, hier doch nur an die concupiscentia formata gedacht, was Calov zu d. St. und zu 2 Mos. 20. mit unzureichenden Gründen bestreitet. —

Nur noch eine Frage bleibt übrig: wenn es nicht das jüdische Volk ist, in dessen Person P. hier redet (s. oben S. 333.), wenn er den faktischen Zustand seines eigenen und Anderer Leben im Auge hat, an welche Lebensperiode denkt er,

indem er von einer Zeit, wo er die Sünde und die Lust noch nicht als sträflich erkannte, redet? Nach Orig., Aug., Hieron. an die Zeit seiner Kindheit, nach der älteren lutherischen und reformirten Exegese bis auf Carpzov herab an die Zeit seiner pharisäischen Verblendung, wo ihm wie der Mehrzahl der damaligen Juden die Lust und insofern auch die Sünde überhaupt noch nicht in ihrer Sträflichkeit zum Bewußtseyn gekommen war. Allerdings zeigt schon die antipharisäische Polemik Jesu in Matth. 5., daß der Pharisäismus sich in der Regel mit der Gesetzerfüllung in der That begnügte; auch geht dieses aus Aussprüchen späterer jüdischer Schriftsteller hervor. Kimchi (ed. Isny 1543.) zu Ps. 67, 18. כלומר לא יחשב לי לעון שהמחשבה רעה אין הק"בה מצרפה למעשה אלא אם כן באמונת האל, als ob er sagen wollte: „Gott wird mir's nicht zum Bösen anrechnen, denn Gott achtet den bösen Gedanken nicht der That gleich, außer bei dem Gedanken gegen den Glauben an Gott." Jalkut Rubeni f. 169, 4.: „Wenn der Mensch beabsichtigt לעשות עבירה, zu übertreten, wird er nicht bestraft, als bis er es gethan." Von einem bloß beabsichtigten Tempelraube des Antiochus urtheilt Josephus: *τὸ γὰρ μηκέτι ποιῆσαι τὸ ἔργον βουλευσάμενον οὐκ ἔστι τιμωρίας ἄξιον* (antiqu. 12, 9.). War nun dies in der Zeit, wo P. sein Gesetzstudium begann, die herrschende Ansicht in seiner Umgebung, wird er von vornherein eine Ausnahme gemacht haben? Der Eifer für die *πατρικαὶ παραδόσεις* Gal. 2, 14. — er sagt und nicht für den *νόμος* — deutet er nicht auf den gangbaren, äußerlichen Pharisäismus? Hat sich P. nach Phil. 3, 6. damals für *κατὰ δικ. τὴν ἐν νόμῳ ἄμεμπτος* gehalten, müssen die Anforderungen, die er an sich machte, nicht äußerlich gewesen seyn? Wohl ist richtig, was Calv. bemerkt: de justitia loquitur, qua communi hominum existimationi satisfaceret, aber scheint es nicht, daß diese menschliche existimatio ihm damals mit der göttlichen zusammengefallen sei? Dennoch drängt sich das Bedenken auf — eine Persönlichkeit von der Energie des religiösen Lebens wie Saulus, von der Tiefe des Nachdenkens, sollte nicht im Fortschritte seines gesetzlichen Lebens zu derjenigen Erkenntniß der Sündlichkeit der *ἐπιθυμία* gekommen seyn, die wir doch auch bei so Manchem der

späteren jüdischen Schriftsteller finden*)? Einen sehnsuchts- und bedürfnißlosen selbstgerechten Pharisäer sollte Christus zu seinem Werkzeuge auserwählt und zugleich mit der Erlösung auch das Erlösungsbedürfniß in ihm geweckt haben? Der entscheidendste Beweis für das Gegentheil ist die Schilderung von V. 14. an, wenn wir dieselbe als seinem früheren Zustande entnommen ansehen müssen. Vgl. zu V. 9. Doch gehört eigentlich die ganze Frage nicht hieher, wenn fest steht, daß οὐκ ἔγνων und οὐκ ᾔδειν nicht historisch, sondern hypothetisch zu fassen ist. Dann ist die Frage nicht hier, sondern erst zu V. 9. aufzuwerfen.

V. 8. Δέ fortführend, indem dazu fortgeschritten wird, darzuthun, auf welche Weise nun das an sich Heilsame die V. 5. angedeutete Regung zur Sünde bewürkt hat — ganz wie in Bezug auf die Todeswürkung des Gesetzes dieses in V. 11. geschieht. Daß hier ἁμαρτία nur den sündlichen Hang bezeichnen kann, ist deutlich, und nur durch die Fiktion einer Prosopopöie (vgl. zu εἰςῆλθεν S. 219.) hat Fr. sich dem Zugeständnisse entziehen können, indem er die Ἁμαρτία zu einem daemon peccatis propitius macht. Ἀφορμή nicht sowohl Gelegenheit als Veranlassung, vgl. Wettst. Λαβοῦσα Vulg., Er.: accepta occasione, wogegen Beza richtiger: sumta occasione (so Polyb. hist. 5, 38.) mit dem Bemerken: occasionem autem cupiditates in nobis excitandi non praebet lex, sed eam arripit cupiditas nostra, legis interdicto irritata. Von Reiche wird eingewendet, daß die ἁμ. doch als νεκρά gedacht sei, welches indeß immer nicht eine aufgehobene, sondern nur eine geschwächte Aktivität anzeigt. Was die Constr. von διά anlangt, so liegt die mit ἀφορμὴν λαβοῦσα am nächsten: dieses ist der Gedanke,

---

*) Bei Jarchi fehlt die Erklärung des zehnten Gebotes. Bei Aben Esra aber, der zuvörderst von dem Erstaunen spricht, welches dieses Gebot Vielen einflöße, findet sich die Erklärung, daß der Mensch — im Vertrauen, daß Gott es allezeit wohl mache, der Mensch aber aus eigener Kraft sich nichts nehmen könne — auch nicht fremdes Eigenthum begehren dürfe, sondern sich über das, was ihm beschieden ist, freuen soll: כי ידע שהשם לא רצה לתת לו לא יוכל לקחתו בכחו ובמחשבותיו על כן יבטח בבוראו שיכל כלנו ויעשה הטוב בעיניו (Bibl. Bomb. ad Ex. 20.).

auf den es hier ankam, daß das Gebot nur Gelegenheitsursache gewesen (Luth., Olsh., Phil.). Allein nur mit παρά und ἐκ wird ἀφορμὴν λαμβάνειν construirt, daher es, wie V. 11. mit dem nachfolgenden ἐξηπάτησε, so hier mit κατειργάσατο zu verbinden: „indem aber die sündliche Neigung einen Anlaß nahm, bediente sie sich gerade dazu des Gebotes" u. s. f. — Ἐντολή das einzelne specielle Verbot der Lust. — Πᾶσαν. Wird damit die Allheit im strengen Sinne bezeichnet, so kann nicht an das materiale der Lust, sondern nur an das formale gedacht werden, wie auch Mey., de W. erklären: „alle sträfliche Lust entstand erst damit." So auch Zw., indem er κατεργάζεσθαι nur von der bewürkten Erkenntniß der Lust versteht: cum hanc regulam divinorum praeceptorum in manus sumpsi, et hac mensus sum concupiscentias meas, inveni omnes affectus meos peccata esse. Beza dagegen findet in dieser Auffassung die Ansicht der Libertiner seiner Zeit, welche nur die erkannte Lust als Sünde gelten ließen. Er will daher tota übersetzen: vor der Gesetzerkenntniß sei die Lust nur theilweise aktiv gewesen. Auf die bloße Erkenntniß der Lust in ihrer Sträflichkeit kann der Ausdruck auch darum nicht gehen, da ja eben auf das διὰ νόμου V. 5. zurückgeblickt wird. Vielmehr ist von der Erregung der Lust die Rede und mit Luth., Visc., Calov, Phil. zu übersetzen: „allerlei Lust," dabei aber nicht mit Luth., Par., Cocc. gerade nur an die im Gegensatze zum göttlichen Gesetz entstehenden eigenthümlichen Sünden (vgl. zu 5, 20. Mel. ob. S. 329.) und die Opposition gegen den göttlichen Gesetzgeber zu denken, sondern lediglich an jenes alte hier schon von Abäl. citirte: nitimur in vetitum semper, cupimusque negata des Ovid — eine Erfahrung, auf welche zahlreiche Aussprüche der Klassiker *) hinweisen und im A. T. Spr. 9, 17. Und der Grund dieser Er=

*) Cato bei Liv. l. XXXIV. c. 4.: nolite eodem loco existimare, Quirites, futuram rem, quo fuit, antequam lex de hoc ferretur. Et hominem improbum non accusare tutius est, quam absolvi, et luxuria non mota tolerabilior esset, quam erit nunc, ipsis vinculis, sicut fera bestia, irritata, deinde emissa. Seneca de clementia l. I. c. 23.: Parricidae cum lege coeperunt, et illis facinus poena monstravit. Hor. Carm. l. I. Od. 3. 25.: Audax omnia perpeti Gens humana ruit per vetitum nefas. Ovid. Amor. 2, 19, 3.: Quod licet ingratum est, quod non licet acrius urit.

fahrung? Nach V. 11. betrügt die Sünde: wie dieses sich in der Sündenfallsgeschichte darstellt, erscheint dem Menschen alles Verbotene als begehrenswerthes Gut, indem es aber doch verboten wird, fühlt derselbe seine Freiheit beschränkt, so braust nun die Lust stärker auf wie der Strom am Wehre. — Diese specielle Erfahrung in Betreff der verbotenen Lust wird auf das schon V. 5. und 5, 20. vorausgesetzte, auch 1 Kor. 15, 56. ausgesprochene Axiom zurückgeführt: *χωρὶς γὰρ νόμου κτλ.* Wie sonst bei allgemeinen Sätzen fehlt das verb. subst. (Kühner II. §. 417.), daher nicht mit Beza, Reiche *ἦν* zu ergänzen. Dem Zusammenhange nach kann dieses Inaktivseyn nicht auf die Sphäre des Erkennens Bezug haben (vgl. 3, 20.), also nicht: *οὔπω ἦν γνώριμος*, wie Isidorus Pel. hat, Chrys., Pel., Calv., Usteri; auch nicht (vgl. 4, 15. 5, 13.) auf die Sphäre des Gewissens, wie Calov erklärt: terrores conscientiae non sunt, ubi lex nondum excitat dormientem, so auch Theod., Gennad., Zw.; sondern, insofern es eben theils der vorher erwähnten besonderen Erfahrung, theils dem nachfolgenden *ἀνέζησεν ἡ ἁμαρτία* zur Begründung dient, auf die Sphäre des Begehrens. Als allgemeiner Erfahrungssatz hat er denn aber auch nur im Allgemeinen und beziehungsweise Anwendung.

V. 9. 10. Durch die *ἁμαρτία νεκρά* wird der Gedanke hervorgerufen, daß mit der *ἁμαρτία* auch der *θάνατος* durch das Gesetz veranlaßt worden, wie andrerseits Christus nach 8, 2. die Freiheit sowohl von dem *νόμος τοῦ θανάτου* als *τῆς ἁμαρτίας* gebracht hat. Leben der Sünde und Sterben des Menschen bedingen sich gegenseitig: so stellt der Ap. dem Subjekt der *ἁμαρτία* das aus dem Verbum herausgenommene *ἐγώ* als Subjekt gegenüber. Orig.: *ἐπειδὴ μὴ πέφυκεν ἀναζῆν ἁμαρτία καὶ ὁ ἔσω ἄνθρωπος, διὰ τοῦτο ἐλθούσης τῆς ἐντολῆς ἡ μὲν ἁμαρτία ἀναζῇ, ἡ δὲ ψυχὴ ἀποθνήσκει· κατὰ τὸ „ψυχὴ ἡ ἁμαρτάνουσα, αὕτη ἀποθανεῖται,“ τὸ γὰρ „ἐγώ“ ἐπὶ τὴν ψυχὴν καὶ ἐπὶ τὸν ἔσω ἄνθρωπον ἀναφέρεται.* *Ἔζων* nach dem Gegensatze zu *ἀπέθανον* muß die Emphase des Lebendigseyns haben, also auch des Glücklichseyns — nicht bloß degere, sondern vigere, vgl. *νῦν ζῶμεν* 1 Thess. 3, 8. (s. Lünem. z. d. St.): das ge-

setzlose Leben ist glücklich durch seine Schranken- und Zwiespaltslosigkeit. Aug.: vivere mihi videbar, insofern der Zwiespalt im Verborgenen schlummerte. Calv., Calov, Aret.: videbar mihi belle sanus et optime habere apud Deum. Phot.: ἡ μὲν ἁμ. νεκρὰ, ἐγὼ δὲ ἐν ζωῇ, ἅτε μὴ ἐνοχλούμενος μηδὲ νυττόμενος, μηδὲ νεκρούμενος ὑπ' αὐτῆς. — Das ἀπέθανον ebensosehr durch das Kommen des Gesetzes als durch die Kraft der Sünde herbeigeführt zu denken — dieses, insofern die Sünde den Lebensprozeß stört, jenes, insofern das Gesetz dem Sünder den Zwiespalt vorhält. Weil der Leib diesen θάνατος in sich trägt, heißt er V. 24. σῶμα τοῦ θανάτου. Apollin.: οὕτω δὲ ζῇ μὲν ἡ ἁμαρτία, δύναμιν καὶ ἰσχὺν λαμβάνουσα. Ἀποθνήσκει δὲ ἄνθρωπος, τῇ γνώσει καταδικαζόμενος. Zw.: mox ut hanc vim legis vidi, totus concidi. Nam quidquid in me erat, hoc totum erat peccatum, concupiscentia nempe carnis, oculorum, et fastus vitae. Quid mihi inde nasci potuit quam desperatio? Von Mey. wird darauf gedrungen, vermöge des Gegensatzes zu εἰς ζωὴν, ἀπέθανον von dem Verfallen an den ewigen Tod zu verstehen, nicht von dem geistlichen Tode (vgl. Crell). Wohl hat P., wie in die Todesdrohung 1 M. 3., so auch in das ζωή und θάνατος des Gesetzeswortes 3 M. 18, 5. den vollen Sinn hineingelegt, den diese Begriffe im Lichte des N. T. erhalten hatten (s. ob. S. 226.). Doch konnte dieses ihn nicht hindern auch hie und da auf einen einzelnen Punkt des zum letzten Ziele führenden Weges hinzuweisen, also hier auf die durch die Sünde entstehende Lebensstörung und das Gefühl des Zwiespaltes mit Gott. Ebenso verhält es sich bei dem hier von Orig. treffend angeführten Prophetenworte Ez. 18. Mit richtigem exegetischen Takte spricht de W. hier von der „schwebenden Natur dieser Begriffe." — Auf welche Zeit geht nun ποτέ? Wie oben S. 333. bemerkt wurde, finden Aeltere hier die Hinweisung — nicht auf eine Periode des Lebens des Ap.'s, sondern auf das paradiesische Leben, Andere die Andeutung der Periode vor der Gesetzgebung Israels. Allerdings mag beziehungsweise die Geschichte des ersten Falles als Prototyp der allgemein menschlichen Erfahrung beim Uebergange aus dem Kindesleben in das bewußte Leben ange-

sehen werden, aber schon Cajetan urtheilt von denen, welche hier die Geschichte Adams hineinziehen: eos extra rem loqui. Der anderen Erklärung erwächst hier noch die besondere Schwierigkeit, daß sie in ἐλθούσης τῆς ἐντολῆς die mosaische Gesetzgebung ausgedrückt finden muß. Die reformatorische Exegese, wie zu V. 7. bemerkt, denkt bei dem ἔζων an den pharisäischen Zustand des Ap.'s (Beng.: tonus pharisaicus), bei ἐλθούσης τῆς ἐντολῆς an die christliche Erweckung des Gewissens. „Aber, erklärt Luth. in der Kirchenpostille, da das Gesetz kam und mein Herz traf, da ward die Sünde lebendig, daß ich erst begunnte, Gottes Zorn zu fühlen, und ich also starb, d. i. in Zittern, Angst und Zorn kam, welches ich nicht ertragen konnte, und hätte müssen darinnen untergehen und des ewigen Todes seyn, wenn mir nicht wieder geholfen wäre." Allein die rechte Gesetzeserkenntniß Christo zu verdanken, hat P. nirgends ausgesprochen, auch wäre für die durch die christliche Erleuchtung gewonnene tiefere Einsicht in das Gesetz ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς eine sehr wenig charakteristische Bezeichnung. Vgl. überdies die vorher angeregten Bedenken S. 351. So scheinen wir denn darauf gewiesen zu seyn, wie es V. 7. von Orig., Pel. u. A. geschehen, an den Zustand der Kindheit des Ap. zu denken. Orig.: πᾶς γὰρ ἄνθρωπος ἔζη χωρὶς νόμου ποτὲ, ὅτε παιδίον ἦν. Zw.: me exemplum proponam, dum puer eram atque per aetatem etiam legis nomen ignorarem. So auch die Neueren Winzer, de W., B.-Cr., Mey., Hofm. Genauer noch würden wir nicht an diese früheste Kindheit, sondern an die Periode vom 13. Jahre an zu denken haben, wo der jüdische Knabe בר מצוה „gesetzespflichtig" wurde. Nun ist es ganz richtig, daß dem Kindesbewußtseyn — selbst wo es an einer Erziehung zur Furcht des Herrn nicht fehlt — der Ernst der göttlichen Forderungen und Drohungen, vermöge der kindlichen und beschränkten Sphäre, in welcher sich die Sünde bewegt, nicht so lebendig wird, daß es dem Gesetze gegenüber zu einem ἀπέθανον kommen könnte — zumal bei dem jüdischen Kinde, das eben bis zum 13. Jahre dem Gesetze noch nicht verhaftet war. Von dieser Seite läßt sich also diese Auffassung nicht anfechten. Aber sollte es erfahrungsmäßig seyn, den Eintritt in das Alter der Gesetzesver-

pflichtung auch sofort als den der Erfahrung jenes ἀπέθανον anzusehen? Müssen nicht nach allgemeiner Erfahrung manche Stunden schwerer Kämpfe, trauriger Niederlagen und — wie Luth. spricht — manches Schweißbad des Gewissens vorausgehen, ehe es dahin kommt? Noch mehr, hat sich nicht bei V. 8. gezeigt, daß P. Phil. 3, 6. selbst auf seine frühere Befangenheit in einem nur äußerlichen Pharisäismus hindeutet? So werden wir denn genöthigt, wenn auch nicht in Erklärung des ἐλθούσης, doch in der des ἔζων ποτέ, mit Olsh., Neand. (Pflanzung II. 681.), Phil., den Aelteren beizutreten. Wir werden also in ἔζων χωρὶς νόμου die Charakteristik einer früheren Periode des Lebens des Ap. sehen müssen, wo das Gesetz für ihn so gut wie nicht da war, wo es eben so wie die Sünde todt für ihn war, insofern es seinen verdammenden Stachel noch nicht gegen ihn gekehrt. Diesen tödtenden Stachel hat er erst gefühlt als die ἐντολή der Lust an ihn herantrat. Nämlich nicht vom Würksamwerden des νόμος im Allgemeinen spricht der Ap., sondern der ἐντολή, und hier ergiebt sich uns ein viel tieferes Verständniß des ganzen ethischen Processes, wenn wir mit Beza den Artikel als Rückbeziehung auf V. 7. ansehen. Gerade diese ἐντολή in Betreff der Lust hatte er V. 7. als diejenige bezeichnet, wodurch das Schuldbewußtseyn am ehesten geweckt werde, gerade von dieser hatte er hervorgehoben, daß sie am ehesten eben das bewürke, was sie verbiete, gerade das Gebot des „laß dich nicht gelüsten" ist die schwerste sittliche Forderung: diese ἐντολή also, gegen welche sein Auge am längsten verblendet gewesen (s. zu V. 7.), hat ihm am Tiefsten den tödtenden Zwiespalt, den er in sich trug, zum Bewußtseyn gebracht. Und so ist es die allgemeine menschliche Erfahrung, daß, so lange das Auge sich lediglich auf die Peripherie der Werke richtet, der Mensch noch voll von guter Selbstzuversicht vergnüglich dahinleben kann und erst dann, wenn sich der Blick auf das innere Centrum der Sünde hinkehrt, stirbt er vor der richterlichen Autorität des Gesetzes. Diese Fassung von ἐντολή wird so wenig durch V. 12. widerlegt, wie schon de Dieu meinte, daß sie vielmehr dadurch Bestätigung erhält (s. zu V. 12.). Von hier aus ergiebt sich nun auch ein tieferes Verständniß der Lebensführung des Ap. Die Bedingungen, welche überall dem Gnadenrufe vorangehen müssen,

Selbsterkenntniß und Buße, sie sind auch beim Ap. eingetreten — vielleicht nicht lange vor seiner Bekehrung und der Gnadenruf findet ein vorbereiteteres, ein über die Zulänglänglichkeit des Gesetzes bereits schwankend gewordenes Gemüth. — Noch kann mit Fr. das Bedenken erhoben werden, ob auch der Ausdruck ἐλθούσης, wenn man zumal ἐλθούσης τῆς πίστεως Gal. 3, 25. vergleicht, erlaube, bloß an ein inneres Würksamwerden des Gesetzes zu denken; ob dann nicht wenigstens ein ἐμοί hätte hinzugefügt werden müssen. Was dieses ἐμοί anlangt, so läßt sich indeß wohl z. B. auf Joh. 14, 30. verweisen: ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, wo das folgende ἐν ἐμοί zeigt, daß auch schon vorher ἐν ἐμοί zu ergänzen. Wird aber ἐντολή nicht als pars pro toto, nicht vom Gesetz überhaupt, sondern von jener ἐντολή V. 7. erklärt, so ist das Bedenken noch geringer, denn diese ἐντολή war eben bisher gar nicht in den Gesichtskreis des Ap. getreten.

Etwas Auffälliges hat auch der Ausdruck ἀνέζησε, so daß auch in einigen unbedeutenden Autoritäten das simplex ἔζησε an die Stelle gesetzt wurde. Orig. — obwohl hiebei gegen die Seelenwanderung in Thierleiber polemisirend — macht sich dennoch den Ausdruck für seine Lehre von einem vorirdischen Falle zu Nutze. Aug., Diodor u. A.: „es lebte die paradiesische Uebertretung wieder auf." Einige nehmen es = dem simplex ἔζησεν (Christ. Schmid). Andere finden eine Emphase darin, wie in der Erklärung von Pelag.: sie lebte auf, weil sie schon dagewesen, durch die lex naturalis aber nicht zu Kräften kam, Cocc.: evidentius apparuit. Das ἀνά steht wie sonst in composs. in der verstärkenden Bed. sursum, vgl. ἀναβλέπω (Joh. 9, 11.), ἀναθάλλω, ἀναβλαστάνω. — Εὑρέθη μοι drückt das Unerwartete in dieser Erfahrung aus, Chrys.: οὐκ εἶπεν, ὅτι ἡ ἐντολή γέγονέ μοι θάνατος, ἀλλ' εὑρέθη, τὸ καινὸν καὶ παράδοξον τῆς ἀτοπίας οὕτως ἑρμηνεύων, Theod.: ζωῆς γάρ, φησιν, ἡ ἐντολὴ χορηγός, ἡ δὲ περὶ τὸ χεῖρον τροπὴ τὸν θάνατον ἀπεκύησε. Es war eine so große Verheißung, die das Gesetz gegeben, die ζωή gewähren zu wollen (3 Mos. 18, 5.): nun schlug dieselbe in ihr Gegentheil um. Αὐτός und οὗτος werden so ge-

setzt, daß sie mit Nachdruck auf ein vorangegangenes Nomen zurückweisen (Kühner II. §. 632.). Aus dem *τοῦτο* V. 15. 16. 19. 20. schließt Fr., daß P. hier *αὕτη* gebraucht habe.

V. 11. Es wird gezeigt, auf welche Weise durch das Herantreten der *ἐντολή* der *θάνατος* bewürkt worden: durch eine *ἀπάτη*. *Ἀμ.* hier als Hauptbegriff vorangestellt, während V. 8. *ἀφορμὴν λαβοῦσα*. Worin nun bestand die *ἀπάτη* der Sündenlust? Phil.: „indem die Sünde mir das Gesetz, in dem ich einen Wegweiser zur Gerechtigkeit zu haben meinte, zum Befriedigungsmittel der Ungerechtigkeit ausschlagen ließ." Neand. (Pflanzung II. 681.): „das sittliche Ideal, welches durch das Gesetz dem Selbstbewußtseyn des Menschen vorgehalten wird, übt eine anziehende Macht auf die höhere Natur des Menschen aus. Er fühlt, daß er nur in der Uebereinstimmung seines Lebens mit diesem Gesetze seine Befriedigung und Seligkeit finden kann. Aber dann sieht er sich desto schmerzlicher getäuscht, da das Gesetz, wie es ihn zum Bewußtseyn der bisher in seinem Innern schlummernden sündhaften Begierden führt, so diese durch den Gegensatz seiner Gebote noch mehr anreizt." Aber eine Beziehung auf das trügerische Verführungswort der Schlange ist mehr als wahrscheinlich, vgl. auch: *ὁ ὄφις Εὐὰν ἐξηπάτησε* 2 Kor. 11, 2. Aller Verführung zur Sünde liegt zu Grunde, daß sie das Scheingut als wahres, und das wahre Gut als Scheingut vorspiegelt; auch sonst bezeichnet die *ἀπάτη* das Vorhalten eines Scheingutes, *ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας* Hebr. 3, 13., *τοῦ πλούτου* Matth. 13, 20., *τῆς φιλοσοφίας* Kol. 2, 8. Ganz verfehlt ist die Annahme einer hiphilischen Bedeutung bei Zw., welchem auffallenderweise hierin auch Calv. folgt: ostendit me deceptum. — *Ἀπέκτεινεν* in einem dem *ἀπέθανον* analogen Sinne. Auch bei den Rabbinen הֵמִית in diesem ethischen Sinne, in einem Ausspruche des Simeon Ben Lakisch: יצרו של אדם מתגבר לכל־יום עליו ומבקש להמיתו „die böse Natur des Menschen steht alle Tage gegen ihn auf, und sucht ihn zu tödten" (Vitringa observ. sacrae II. 599.), auch wird das יֵצֶר הָרָע als Todesengel bezeichnet.

V. 12. Ergebniß der von V. 7. an gegebenen Ausführung: sowohl an der Sünde als am Tode hat das Gesetz

eigentlich keine Schuld — inwiefern nicht, sagt bestimmter V. 13. Nicht bloß der *νόμος* als Ganzes, sondern auch in seinen Theilen, in den *ἐντολαῖς*, ist unschuldig. Diese Hervorhebung, ja auszeichnende Rechtfertigung der *ἐντολή*, wird nur daraus erklärlich, daß der Ap. auf V. 9. und 7. zurückblickt, wo gerade die eine, bestimmte *ἐντολή* vorzugsweise als *ἀφορμή* der *ἁμ.* erwähnt worden. Eine richtigere Bestimmung der drei Prädikate der *ἐντολή* als bei den griechischen Exegeten findet sich bei Calov: sancta dicitur lex ratione causae efficientis et materialis: quia a Deo sanctissimo est et circa objecta sancta occupatur; justa est formaliter: quia justitiae divinae *ἀπεικόνισμα* nostrae regula est (richtiger: weil sie Rechtbeschaffenheit bewürkt); bona est ratione finis: quia bona temporalia et aeterna promittit. Bei *ἀγαθός* ziehen Phil., Mey. u. A., entsprechend dem *καλός* V. 16., die Bed. „trefflich" vor, aber im Sinne von *χρήσιμος* nehmen es hier auch Theod., Gennadius, und mit Recht, wie *τὸ ἀγαθόν* V. 13. zeigt.

V. 13. Das *μέν* in V. 12. bereitete auf den Gegensatz vor: *ἡ δὲ ἁμαρτία κτλ.* Doch abermals trägt der Ap. seine Gedanken in der Form der Widerlegung einer gegnerischen Consequenz vor: das *ἀγαθόν* sollte nur heilsame Früchte erwarten lassen. *Θάνατος* metonymisch für die Ursache des Todes, vgl. zu V. 7. Zu *ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία* ist zu ergänzen: *ἐμοὶ γέγονε θάνατος*. It., Vulg., Luth., de Dieu, Heum. construiren: *ἀλλὰ ἡ ἁμ., ἵνα φανῇ ἁμ. διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη* (sc. *ἦν*) *θάνατον*. Aber das *ἦν* konnte dann nicht fehlen, auch würde das praeter. periphrast. eher eine fortgehende Handlung und nicht eine einmalige erwarten lassen. Ebenso wenig kann das artikellose *ἁμαρτία* mit Er., Elsner zum Subjekt gemacht und *κατεργαζομένη* als nähere Bestimmung desselben angesehen werden: „sondern die Sünde bewürkte den Tod, damit die Sünde als eine solche offenbar würde, die durch das Gute den Tod gebracht." So hat also vielmehr *ἵνα* die Absicht, den bei diesem Hergange obwaltenden göttlichen Heilszweck nachzuweisen. Es sollte das Wesen der Sünde dadurch offenbar werden: sie sollte als eine solche erscheinen, welche sich des Guten selbst als Mittel des Verderbens bediene, auf

diese Weise sollte das Gebot zum Mittel werden, die Sünde desto verabscheuungswürdiger erscheinen zu lassen. Schol. Matthäi: ἵνα αὐτὴ ἑαυτὴν ἐλέγξῃ.. ἵνα ὅλη τὴν ἑαυτῆς πικρίαν ἐκκαλύψῃ. In der That: wie es das Majestätsrecht des Guten ist, auch das Böse seinem Erfolge nach zum Guten zu kehren, ist es der Fluch der Sünde, das Gute in seinen Würkungen zum Bösen zu verkehren. Auf dem διὰ τοῦ ἀγαθοῦ liegt also ein Nachdruck, weßhalb es vorangestellt. Der zweite Finalsatz den ersten steigernd wie 5, 21.: erst in dieser Würkung der Sünde tritt ihre sittliche Abscheulichkeit ganz hervor. Καθ' ὑπερβολὴν ein Lieblingsausdruck des Ap. 2 Kor. 1, 8. 4, 17. Gal. 1, 13.

V. 14. Statt γάρ lesen ADE und einige Väter δέ, welches nicht nothwendig einen Sinnunterschied begründet, s. zu 4, 15. Welches ist der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden? Ich hatte früher, wie dann auch Phil., de W., angenommen, es solle die psychologisch-ethische Erfahrung jener auffallenden Erscheinung, daß das Gesetz eine seinem Wesen so entgegengesetzte Würkung hervorbringe, angegeben, und so dazu übergeleitet werden, wie wenig das Gesetz dasjenige zu gewähren vermöge, was der Mensch bedürfe. Von Hofm. wird eingewendet, so werde auf eine Frage geantwortet, welche nicht aufgeworfen worden — als ob der Grund in der Ausführung jedesmal ausdrücklich als Frage vorangeschickt werden müßte! Bei erneuter Erwägung des Nachfolgenden und namentlich von V. 16. 17. 22. erscheint mir indeß nun allerdings die Ansicht der Aelteren begründet, nach welcher die Rechtfertigung des Gesetzes auch im Folgenden der Endzweck ist, vgl. namentlich Abäl., Aret., Fr. V. 14—16. unterstützt den Gedanken, daß das Gesetz nicht den θάνατος gebracht haben könne, daß es ἀγαθός seyn müsse, da der Mensch seinem wahren Wesen nach sich auf seiner Seite befinde. Es sei also, wie V. 17. hinzufügt, auch nicht das Ich seiner inneren Natur nach, was das Böse thue. So ergiebt sich denn nach V. 21. ein unseliger sittlicher Widerspruch im Menschen, dessen Durchführung bis zu dem Schlußsatze V. 25. ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγώ κτλ. zu Kap. 8. überleitet. Weniger einleuchtend ist die von Hofm. angenommene Anknüpfung von V. 14.

an den Finalsatz in V. 13. Ist der Zusammenhang der von uns angegebene, so wird auch V. 14. die Verbindung durch γάρ der durch δέ vorgezogen werden. Auch könnte man sich bestimmen lassen, mit Hieron., Semler, Reiche, Hofm. οἶδα μὲν γάρ getrennt zu lesen, so daß der Ap. gleich am Anfange zum Schutze des Gesetzes ausspräche, wie dieses pneumatisch sei, und nur das Ich fleischlich. Logisch wäre das μέν alsdann mit νόμος zu verbinden, wie dasselbe öfters verstellt wird, vgl. 1 Kor. 5, 5. Winer S. 644. Indeß, wenn der Gedanke war: „daß das mosaische Gesetz seinerseits geistlich, andrerseits das Ich aber fleischlich", und dann doch nur das zweite Satzglied ἐγὼ δὲ σαρκικός durchgeführt wird, so wird schon dadurch wahrscheinlicher, daß der Satz ἐγὼ δὲ σαρκικός selbstständig auftrete; wozu noch kommt der öftere Gebrauch des οἴδαμεν in ähnlichen Fällen, wie Kap. 2, 2. 3, 19. 8, 28. Auf eine Allen, auch den Heiden, bekannte Thatsache (Chrys.) kann hier wohl nicht hingewiesen werden; es ist die erwähnte Einsicht die der Juden und Christen vgl. zu 2, 2. 8, 28. Im Buch רֵאשִׁית חָכְמָה heißt es: „die Thora wohnt לִפְנֵי רוּחָנִיתָהּ nur in einer schlackenfreien Seele." Πνευματικός von Beng., de W., Krehl nach dem anthropologischen Sinne von πνεῦμα und mit Rücksicht auf die, denen das Gesetz bestimmt ist: geistig, nicht geistlich, so daß es sich nicht an die physische Natur der Menschen richtet. Aber da sonst σάρξ bei P. nur den Gegensatz zu πνεῦμα θεοῦ bildet, so ist es auch hier so zu nehmen. Das Gesetz heißt von Gottes Geiste erfüllt als a causa efficiente (Olsh.), so setzt es auch bei dem, der es erfüllen soll, Gottesgeist voraus: hat er denselben nicht, so ist es ein todter Buchstabe für ihn. Aug. ad Simpl. I. 1.: spiritali legi quanto fit quisque similior, i. e. quanto magis et ipse in spiritalem surgit affectum, tanto eam magis implet, quia tanto magis ea delectatur, jam non sub ejus onere afflictus, sed ejus lumine vegetatus — gratia condonante peccata et infundente spiritum caritatis. Cyrill und andere Griechen: πνευματικόν φησι τὸν νόμον ὡς ἀποτελοῦντα πνευματικοὺς τοὺς ἑπομένους αὐτῷ. Die verschiedenen in der Sache nicht zu trennenden Beziehungen verbindet Calov: ratione causae efficientis quia a Deo est, sed etiam causae materialis, quia

spiritus obsequium postulat, nec non ratione causae finalis, quia nos spirituales efficere debebat. — Ueber die Bed. von σαρκικός s. zu 6, 6. Nach den älterern Erklärern nun und Phil. soll diese Bezeichnung von dem Wiedergebornen gelten, insofern er eben noch σάρξ ist, und nur die ἀπαρχὴ πνεύματος empfangen hat (8, 23.). Aber ist, wie diese Erklärung annimmt, „sein ἐγώ constant mit dem göttlichen Gesetze zusammengeschlossen," wie kann er noch σαρκικός genannt werden? „Von dem, der die Herrschaft im Menschen behält — spricht Arndt (wahres Christenthum 1, 16.) — hat der Mensch seinen Namen in der Schrift, daß er fleischlich oder geistlich heißet." Gilt hier nicht was Arrian sagt (in Epict. lib. 2. c. 22.): ὅπου γὰρ τὸ ἐγὼ καὶ τὸ ἐμὸν, ἐκεῖ ἀνάγκη ῥέπειν τὸ ζῶον, εἰ ἐν σαρκὶ, ἐκεῖ τὸ κυριεῦον εἶναι, εἰ ἐν προαιρέσει, ἐκεῖνο εἶναι. Nur denjenigen kann σαρκικός hier bezeichnen, welcher, weil das πνεῦμα θεοῦ nicht in ihm ist, auch nicht unter jenem Antriebe steht, von welchem das geistliche Gesetz ausgegangen. Und dies erweist sich hier auch daraus, daß das hier geschilderte Subjekt des specifisch christlichen πνεῦμα entbehrt, welches nach V. 6. und 8, 2. der Wiedergeborene besitzt. Ueber das Verhältniß dieses πνεῦμα zu dem im A. T. s. zu V. 6. Daher hier mit Theod. zu erklären: τὸν πρὸ τῆς χάριτος ἄνθρωπον εἰσάγει πολιορκούμενον ἀπὸ τῶν παθῶν· σαρκικὸν γὰρ καλεῖ τὸν μηδέπω τῆς πνευματικῆς ἐπικουρίας τετυχηκότα. Noch ist über die Form des Wortes σαρκικός zu bemerken, daß den äußeren Autoritäten gemäß hier wie 1 Kor. 3, 1. Hebr. 7, 16. σάρκινος statt σαρκικός als richtige Lesart erscheint (Griesb., Lachm., Tischend.). Nach Fr. wäre dagegen σάρκινος an diesen Stellen wie auch in denen der Kirchenväter (s. Suicer s. h. v.) auf Rechnung der Abschreiber zu setzen, da σάρκινος nie etwas Anderes als carneus „fleischern" bedeuten könne (2 Kor. 3, 3.). Allerdings kommt in der Uncialschrift die Verwechselung des N und K vor, auch der Endungen ικός und ινος (Schäfer zu Gregor. Corinth. S. 403. 726.). Bei der großen Zahl der Beispiele ist jedoch wahrscheinlicher, daß im späteren Sprachgebrauche des gewöhnlichen Lebens beide Endungen ebenso ver-

wechselt wurden, wie im Deutschen milchig und milchicht, kupfrig und kupfricht, im Griechischen *γαλάκτινος* und *γαλακτικός*, *ἀνθρώπινος* und *ἀνθρωπικός*, welches letztere bei Plato nur einmal sich findet, nämlich Soph. 268. D., wo daher auch Heindorf ändern wollte, s. thes. Steph. ed. Par. — *Πεπραμένος*, ein noch stärkerer Ausdruck. Gennadius: *ὄντως γὰρ ᾧ τις ἥττηται, τούτῳ καὶ δεδούλωται.* Mit demselben Ausdruck ist von der Knechtschaft unter die Sünde im A. T. die Rede. 2 Kön. 17, 17.: הִתְמַכֵּר לַעֲשׂוֹת הָרַע, 1 Macc. 1, 15.: *πιπράσκεσθαι τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρόν.* Auch im Rabbinischen die Redensart: נִמְכַּר בְּיַד יֵצֶר הָרַע. Subtilisirend Beng.: servus venditus miserior est quam verna, et venditus dicitur homo, quia ab initio non fuerat servus. — In der nachfolgenden Schilderung findet auch Beng., welchem Olsh. beitritt, einen allmähligen Fortschritt zum Zustande der Freiheit: sensim suspirat, connititur, enititur ad libertatem. Inde paulatim serenior fit oratio. Diese Annahme erscheint jedoch im Einzelnen nicht begründet, auch schließt ja die Schilderung mit der Klage V. 24., und mit dem Resultate des unversöhnlichen Zwiespaltes in V. 25.

V. 15. Beweis des geknechteten Zustandes unter einem fremden Herrn, wofür nichts deutlicher spricht, als daß der Mensch blindlings dessen Willen thut, ohne die Natur seiner eigenen Handlungen zu erkennen. Gennadius: *τοῦτο γὰρ ἴδιον οἰκετῶν, τὸ μὴ γνώμης ἰδίας εἶναι κυρίους, ἀλλὰ δεσποτικοῖς ὑπηρετεῖσθαι προςτάγμασι.* Bulg., Chrys., Theod., Pelag.: „ich weiß es nicht." Chrys.: *σκοποῦμαι, φησι, συναρπάζομαι, ἐπήρειαν ὑπομένω, οὐκ οἶδα πῶς ὑποσκελίζομαι.* Aret.: vertigine quadam affectus non intelligo. Dagegen Aug., Beza, Cast., Grot., durch das *οὐ θέλω* bestimmt: non approbo; Bald., Calov lassen die Wahl. Der Gebrauch von *γινώσκω* in Matth. 7, 23. Joh. 10, 14. 2 Tim. 2, 19. u. a. geht indeß über den des „liebenden Anerkennens" nicht hinaus, s. zu 8, 29. — *Οὐ γὰρ ὃ θέλω* wie Gal. 5, 17. *ἵνα μὴ, ἃ ἂν θέλητε, ταῦτα ποιῆτε.* Um nicht eine *ἀνάγκη* zu statuiren, erklären Chrys., Abäl. sprachwidrig: *οὐκ ἐπαινῶ.* Natürlich kann dieses Wollen und Hassen nicht ein ernstliches seyn, indem es sonst

zur That würde, sondern nur, wie die Scholastik es nennt, eine velleitas, voluntas incompleta. Hiegegen spricht Mey.: „vielmehr ein entschiedenes Wollen und Hassen, welches aber nur Theorie bleibt," und Fr., Phil.: „dem energischen Widerwillen (μισεῖν) kann nur das energische Wollen entsprechen, welches aber von der Sünde, die den Gläubigen fortwährend umstellt und übereilt, zu Fall gebracht wird." Dabei wird noch von Phil., um die Anstößigkeit einer solchen Aussage vom Wiedergeborenen zu mildern 1) bemerkt — und dies mit Recht, wie auch schon bei Buc. — daß hier nicht von dem, was constant geschieht, die Rede sei, sondern nur von dem, was sich öfter zutrage; 2) daß nicht von bewußter überlegter Sünde die Rede sei, sondern von Uebereilungssünden. Auch dieses ist in Folge des *οὐ γινώσκω* zuzugeben, obgleich wohl zu erwägen, daß es auch ein halbes und ein Viertel-Bewußtseyn giebt, ein Bewußtseyn, welches im Augenblicke der That durch schnell erfundene Entschuldigungen sich selbst verdunkelt. 3) Daß nur von der Unvollkommenheit und nicht von der Gesetzwidrigkeit der Handlungen die Rede sei, Calv.: negat se facere, quod lex exigit, quia non facit omnibus numeris sed quodammodo fatiscit in suo conatu. Auch das mag, wenn auch nur bittweise, zugegeben werden. 4) Daß „vor allen Dingen von den Versuchungen in Gedanken und Neigungen die Rede," aber V. 17. und 22. ist deutlich von dem Unvermögen zur äußeren Ausführung die Rede (s. ob. S. 343. u. Hofm.) *). Möchten indeß diese Einschränkungen auch insgesammt zugegeben werden, kann der letzte Grund des Unterliegens in etwas Anderem gesucht werden, als in dem Mangel eines vollkommen in der Liebe Gottes befestigten Willens? Der Wille nämlich ist doch auch vom Ap. nicht als bloß formaler gedacht, sondern beruht nach V. 16. auf einer *συμφώνησις* mit dem göttlichen Willen, nach V. 22. auf einem *συνήδεσθαι*; läßt sich eine Liebe Gottes „von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von allem

*) Nach der scholastischen Analyse der Willensfunktion unterscheidet Hugo a St. Victore den fomes d. i. die concupiscentia selbst, die primos motus oder propassio, die secundos motus d. i. passio oder delectatio, endlich den actus, und will mit Aug. unter dem, was P. that und doch nicht wollte, die motus primos verstanden wissen.

Vermögen" denken, bei welcher doch ein *κατεργάζεσθαι, ὃ μισῶ* statt fände? Es muß also dabei bleiben, daß nur an eine voluntas incompleta gedacht werden kann. Aus diesem Bewußtseyn heraus spricht Aug. confess. VIII. 5. von seinen früheren Sünden: ex magna parte id patiebar invitus, quam faciebam volens, und von dem Wollen der früheren Zeit sagt er l. 8. c. 8.: Undique ostendenti vera te dicere non erat omnino, quod responderem veritate convictus, nisi tantum verba lenta et somnolenta: modo, ecce modo, sine paullulum! sed modo et modo non habebant modum, et sine paullulum in longum ibat. Wogegen er ebendaselbst von der durch die göttliche Gnade gewürkten und zum Ziele gelangenden voluntas sagt: non solum ire verum etiam pervenire illuc, nihil erat aliud, quam velle ire, sed velle fortiter et integre, non semisauciam hac atque hac versare et jactare voluntatem, hac parte assurgentem, cum alia parte cadente luctantem. Vgl. die merkwürdigen Aussprüche Petrarch's hierüber in G. Müllers Selbstbekenntnissen merkwürdiger Männer, Winterthur 1791. 1. B. S. 44 ff. — Thomas Aq. führt hier den Sinn sowohl nach der voraugustinischen als nach der Augustinischen Auffassung des Subjekts durch. Bei dem Unwiedergebornen sei die voluntas incompleta, aber der actus completus, bei dem Wiedergebornen — bei Fortdauer der sensualitas — umgekehrt. — Zahlreich sind die Aussprüche der Klassiker über denselben Widerspruch — bei ihnen zwischen der Vernunft und der ungeordneten Begierde *).

---

*) Nur einige mögen hier stehen, vgl. Wettst. Seneca, Hippol. v. 604.: vos testor omnes coelites, hoc, quod volo, me nolle. Epictet. Enchirid. l. II. c. 26.: *ὁ ἁμαρτάνων — ὃ μὲν θέλει, οὐ ποιεῖ καὶ ὃ μὴ θέλει, ποιεῖ.* Ovid. Metam. 7, 19. Aliudque cupido, mens aliud suadet; video meliora proboque, deteriora sequor. Euripides Medea v. 1077.:

καὶ μανθάνω μὲν, οἷα δρᾷν μέλλω κακὰ,
θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων.

Derselbe (in einem Fragment bei Clem. Alex. Strom. l. II. c. 15. S. 462. ed. Potter):

λέληθεν οὐδὲν τῶνδ' ἐμ', ὧν σὺ νουθετεῖς·
γνώμην δ' ἔχοντά μ' ἡ φύσις βιάζεται.

Bei Xenoph., Cyrop. l. IV. c. 1. §. 41. der bekannte Ausspruch des des Persers von den zwei Seelen, vermöge deren dasselbe Subjekt dieselben Dinge will und nicht will.

V. 16. Nicht eine beiläufige Folgerung (Rück.), sondern der Schluß, auf den die Ausführung hinzielte: „das Gesetz muß etwas Gutes seyn, denn ich selbst bin auf seiner Seite." Chrys.: ὁρᾷς τέως τὴν διάνοιαν οὐ διεφθαρμένην, ἀλλὰ ἐν τῇ πράξει τὴν οἰκείαν διατηροῦσαν εὐγένειαν· εἰ γὰρ καὶ μετέρχεται τὴν κακίαν, ἀλλὰ μισοῦσα μετέρχεται, ὃ καὶ τοῦ φυσικοῦ νόμου καὶ τοῦ γραπτοῦ μέγιστον ἐγκώμιον ἂν εἴη· ὅτι γὰρ καλὸς ὁ νόμος, φησὶ, δῆλον ἐξ ὧν ἐμαυτοῦ κατηγορῶ, παρακούων τοῦ νόμου καὶ μισῶν τὸ γεγενημένον. Καίτοι εἰ ἁμαρτίας αἴτιος ἦν ὁ νόμος, πῶς αὐτῷ συνηδόμενος τὸ ὑπ' αὐτοῦ κελευόμενον γενέσθαι ἐμίσει; Hugo a St. Victore: voluntas, quam sibi adjacere dicit v. 18., nihil aliud est quam affectus animae naturalis, qui ex creatione est in anima et quo anima naturaliter vult bonum, sed hic affectus semper caret effectu, nisi gratia Dei adjuvetur. — Ueber das σύν in σύμφημι vgl. zu συμμαρτυρεῖν 2, 15. Pedantisch will Mey. auch hier und selbst bei συνήδεσθαι V. 22. durch die Beziehung auf ein Mitzeugniß des Gesetzes von seiner eignen Vortrefflichkeit und auf eine Mitfreude desselben mit dem sittlichen Subjekt erklären. Bei συνήδομαι erkennt aber auch Fr., unter Vergleichung von σύνοιδά μοι, an, daß es nur das apud animum meum ausdrücke. Wäre jenes Moment auch überall zuläſſig, wo von Personen die Rede, so doch am Wenigsten, wo von leblosen Objekten.

V. 17. Νυνί Aug.: nunc in statu gratiae — vielmehr die Bezeichnung der Schlußfolge. Οὐκέτι d. i. „wie man dies vorher hätte meinen können" vgl. 11, 6. Nachdem gezeigt worden, daß das Gesetz gut, wird andrerseits gezeigt, daß das Böse nur von der Sünde ausgegangen. Um diesen Gedanken recht hervortreten zu lassen, läßt er die sündliche That ganz aus dem Subjekt herausfallen. Mit Tiefblick betrachtet er nur das mit Gottes Willen sich zusammenschließende Ich als das wahre, denn nur in diesem drückt sich die Idee des Menschen aus. In demselben Sinne legt Aug. dem Wiedergebornen nur das pati peccatum, nicht das facere bei. Calixt zu V. 15.: hic notandum, quod totus homo ab eo, quod in ipso praeci-

puum est, denominetur, et propterea hoc ipsum, quod principale est et imperium obtinet, pro homine accipiatur, sicut quod princeps civitatis vult, id tota civitas velle censetur. Ist nun die Sünde nur ein inquilinus, welcher in unsrem Ich Platz genommen, so ist sie auch etwas zur ursprünglichen Natur des Menschen nicht Zugehöriges. Ἐν ἐμοί aber kann nicht, wie Krehl will, auf dasselbe ἐγώ im engeren Sinne zurückgehen, sondern nur auf jene Ichheit im weiteren Sinne V. 18., in welcher sich der νόμος τοῦ νοός und die σάρξ zusammenschließen. Hiemit ist die Flacianische Ansicht, welche die Sünde zur Substanz des gefallenen Menschen macht, ausgeschlossen. Ebenso wenig ist aber auch die Ansicht eines antijüdischen Gnosticismus (Neand. gnost. Syst. S. 357.) und einiger katholischer und protestantischer Mystiker berechtigt, denen Fr., Mey., Phil. hier beistimmen*), wonach der innerste Mensch, das σπέρμα, der igniculus Dei, an der Sünde des äußeren Menschen gar keinen Antheil habe: vielmehr ist das geknechtete Ich doch auch in den von seinem Herrn ihm aufgenöthigten Thaten; und ist dieses eigentliche Ich dasjenige, welches auf Seiten des νόμος τοῦ νοός steht, so ist zu berücksichtigen, daß auch das πνεῦμα τ. νοός einer Erneuerung bedarf (Eph. 4, 23.) und daß selbst das Gewissen ohne den heiligen Geist trügen kann (9, 1.). Aug. (serm. 5. zu V. 15.): quid facio? concupisco; etsi concupiscentiae non consentio, post concupiscentias meas non eo, tamen adhuc concupisco et utique etiam in ipsa parte ego sum. Theod. zu V. 22.: „die ἁμ. regt die πάθη auf, τῆς δέ γεψυχῆς ταῦτα διὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς γεγενημένης ῥαθυμίαν ἐπισχεῖν οὐ δυναμένης, ἀλλὰ τὴν μὲν οἰκείαν ἐλευθερίαν ἀποβαλούσης, δουλεύειν δὲ τούτοις ἀνεχομένης. — Οἰκοῦσα. Oek.: ἡ εἰς ἀεὶ διαμονὴ καὶ οἷον ἐγκάθισις.. ἐκ γὰρ τοῦ διαμαρτά-

*) Mey., Phil. wegen V. 25., woraus erhelle, daß „der inwendige Mensch an sich betrachtet dem Gesetz Gottes dienstbar bleibe." Soll dies heißen: auch in dem Moment, wo die Sündengewalt mich hinreißt? — aber nach 15. weiß ich in solchen Momenten nicht, was ich thue. Vielmehr spricht P. V. 25. von dem Verhalten des Menschen, seinem eigenthümlichen Wesen nach, d. i. während der Thätigkeit der conscientia antecedens und consequens.

νειν λοιπὸν, εἰς ἕξιν τινὰ τῆς ἁμαρτίας ἤλθομεν. Er. wie Chrys. rechtfertigen dabei die σάρξ selbst: τί παρὰ τὸν οἶκον, εἰ ληστὴς ἐν αὐτῷ τις κατοικεῖ;

V. 18—20. V. 18. 19. Begründung von V. 17., nach welcher der Ap. auch zu dem Ausspruche V. 17. zurückkehrt. Es soll gezeigt werden, warum die Sünde eine solche Herrschaft übe. Das ἐγώ im weiteren Sinne, die Ichheit, begreift nicht bloß das eigentliche ἐγώ, das den Willen Gottes anerkennende, in sich, sondern auch die σάρξ. Wenn nun die Ichheit in ἐγώ und σάρξ zertheilt wird, wenn V. 22. ein ἔσω ἄνθρωπος dem νόμος ἐν τοῖς μέλεσι V. 23. gegenüber gestellt wird, wenn V. 24. die Erlösung von dem σῶμα τοῦ θανάτου Gegenstand der Bitte ist, so liegt ohne Zweifel die Erklärung der griechischen Ausleger am nächsten, nach welcher σάρξ, wenn auch nicht den Leib selbst, doch die ungeordneten ἐπιθυμίαι des Leibes bezeichnet (s. ob. S. 288.) *). Dem Verdachte des Manichäismus, den der Ausdruck auch nach Krehls Ansicht erweckt, begegnet Chrys. schon durch die Verweisung darauf, daß es nur heißt, ἐν τῇ σαρκί wohne das Gute nicht. Auch hier die früher erwiesene Bedeutung von σάρξ in Anwendung bringen zu wollen: „die Menschheit in ihrer Abkehr von Gott, der Mensch, inwiefern er aufs Menschliche gerichtet ist,“ scheint dem Texte gänzlich zu widerstreben. Den Eindruck des höchst Erzwungenen macht die oben erwähnte Erklärung von J. Müller (S. 295. Anm.), aber auch wenn Calv. sagt: dicit, nullum bonum in se habitare, quatenus ad naturam, idem ergo hoc valet ac si dictum foret: in me, quatenus ex me, erscheint dieses dem Texte widerstrebend. Allein dieser Anschein ist weniger in der sachlichen Fassung begründet, als in dem Ausdruck für die Sache. Berücksichtigen wir zunächst, daß der Ausdruck ἐν τῇ σαρκί μου nur hervorgerufen worden durch den Tropus des οἰκεῖν, welcher Wiederaufnahme des ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμ. ist, und denken wir uns, der Ap.

---

*) Eine Analogie bietet die Stelle bei Plotin Ennead. 1, 1. S. 13. ed. Creuzer, wo es heißt, es lasse sich der Mensch zusammen mit dem θηρίον (den ἐπιθυμίαι) als Ichheit betrachten, oder auch von demselben getrennt, dann bestehe der ἄνθρωπος nur in der νόησις und das ist's, was Plotin den ἐντὸς oder εἴσω ἄνθρωπος nennt, s. zu V. 21.

hätte geschrieben: *τουτέστι κατὰ τὴν σάρκα μου*: würden wir nicht nach den zu 6, 6. nachgewiesenen Parallelen berechtigt seyn zu übersetzen: „nach meiner schwachen Menschlichkeit" oder „nach meiner menschlichen Schwachheit," und würde dann noch der Ausdruck etwas Befremdliches haben? Es wird uns nun freilich gesagt, ob nicht V. 22. 23. 24. vielmehr zu der Erklärung nöthige: „derjenige Theil des ganzen Wesens des Ich, welcher körperlich ist" (Rück.)? Ueberdies wird hier von Krehl das Bedenken erhoben, daß doch nicht ohne Manichäismus gesagt werden könne, „daß nichts Gutes substantiell im Leibe angelegt sei." Dieses Bedenken faßt indessen das *οἰκεῖ* unrichtig, welches doch nur heißen kann: „dem das Böse habituell eigen ist." Und dieses habituelle Böse ist ja jedenfalls als ein solches gedacht, dessen Gewalt durch die sittliche Energie des *πνευματικός* überwunden wird (8, 13.). Aber die von uns aufgestellte weitere Begriffsbestimmung des *σάρξ* hindert ja — auch wenn *σάρξ* und *σῶμα* nicht sich deckende Begriffe sind — keineswegs, anzunehmen, daß der Ap. bei *σάρξ* an die die Ausübung des gewollten Guten hindernden sinnlichen Triebe der Trägheit, Genußsucht u. a. gedacht habe, welche dem Menschen als einem geist-sinnlichen Wesen einwohnen. Daß er gerade an diese gedacht hat, schließen wir aus seiner Motivirung in den Worten: *τὸ γὰρ θέλειν κτλ.* *Παράκειται* „es liegt bereit, es liegt vor." *Τὰ παρακείμενα* appositi in mensa cibi, Wyttenb. Plut. moral. I. 282. Hemsterh. zu Aristoph. Plutus V. 720. Es ist ein malerischer Ausdruck für die Leichtigkeit des Wollens; der syr. Scholiast bei de Dieu: ܦܫܝܩ ܠܝ „es ist mir leicht." — Statt *οὐχ εὑρίσκω* lesen die alexandr. codd. ABC. bloß *οὔ*, welches Lachm., Tisch. aufnehmen, welches aber freilich den Satz etwas kahl auslaufen läßt. Ist *εὑρίσκω* ächt, so ist es in der auch klassischen Bed. zu nehmen „sich zu verschaffen wissen, erlangen," vgl. Pape. Um des Gegensatzes willen zu dem malerischen *παράκειται* ziehen Fr., Mey. die Erklärung vor: „es liegt nicht in meiner Gesichtssphäre." — Nun geschieht dieses *κατεργάζεσθαι* des äußeren Werkes durch das *σῶμα*: so scheint denn die V. 23. weiter ausgeführte Vorstellung bereits hier zu Grunde zu liegen: „auf dem Wege zur Ausführung stößt

der Wille auf die widerstrebenden somatischen Triebe." Da nun der Grund, warum er sie nicht überwinden kann, in nichts Anderem als im Mangel jenes πνεῦμα τοῦ θεοῦ liegt (Gal. 5, 17. Röm. 8, 13.), so geht die Schuld schließlich auf das ἐγώ zurück. — V. 19. bestätigt dies durch die V. 15. ausgesprochene und hier verstärkterweise wiederholte Erfahrung, indem hier noch der Gegensatz zwischen dem Guten und Bösen ausdrücklich hervorgehoben wird.

V. 21. Die Erfahrung seines sittlichen Lebens auf ein Gesetz zurückgeführt. Vgl. die erwähnte Abh. von Knapp in den scripta var. arg. Chrys.: ἀσαφὲς τὸ εἰρημένον. Und so klagen auch andere ältere Ausleger. Die Verschiedenheit der Auslegung hängt davon ab, ob τὸν νόμον das mosaische Gesetz bezeichne, oder nach dem allgemeineren Sinne (3, 27.) = „Norm, Regel" sei. Im letzteren Falle wäre die Uebersetzung: „ich finde also mir, der ich das Gute thun will, das Gesetz, daß mir das Böse anhängt" (Luth., Calv., Beza, Pisc., Phil., de W.). In „das" Gesetz ist der Artikel Vorbereitung auf die folgende durch ὅτι gegebene Bestimmung, vgl. Apg. 11, 16. 20, 35. Oder es wäre eine Trajektion anzunehmen: „ich finde also das Gesetz, daß mir, der ich das Gute thun will, das Böse flugs zur Hand ist." (Grot., Limb., Win. S. 641.). Für den Fortschritt des Gedankens ist dieser Sinn ganz angemessen: dadurch, daß aus der Erfahrung ein Gesetz abgeleitet wird, wird das Verhängnißvolle des Zustandes desto mehr offenbar, das Folgende weist näher die Beschaffenheit dieses Gesetzes nach. Εὑρίσκειν τινί Dat. der Wahrnehmung von Etwas bei Jemand, vgl. Bernh. Synt. S. 79. und über die in diesem Falle dem Dat. zugeschriebene Kategorie der Lokalität Rumpel die Casuslehre 1845. S. 265. Rück., Fr., Mey. meinen, ein entschiedenes Bedenken dagegen sei, daß bisher ὁ νόμος immer das mosaische Gesetz gewesen und erst V. 23. eine andere Bed. eintrete — warum aber nicht ebensogut zwei Verse früher? *) Auch sei ὅτι ἐμοὶ

*) Freilich macht Rück. bei ἕτερον νόμον in V. 23. das Fehlen des Artikels geltend, allein bei der erstgenannten der beiden Construktionen war der Art. als Vorbereitung auf ὅτι erforderlich, bei der anderen bezeichnend, insofern auf die im Bisherigen dargelegten Erfahrun-

τὸ κακὸν παράκειται nicht ein Gesetz, sondern nur eine Erscheinung — aber doch eine regelmäßig wiederkehrende Erscheinung, mithin ein Erfahrungsgesetz. Mehr reale Bedenken stehen derjenigen Erklärung entgegen, welche die Beziehung auf's mosaische Gesetz festhält. So die meisten Aelteren Orig., Chrys., Theod., Pel., auch Ulfilas *), und neuerlich wieder Mey. und Hofm. I. 462. Orig.: Igitur quia malum adjacet, volens facere bonum, invenio legem Dei et condelector ei secundum interiorem hominem. Mey.: „ich finde also das Gesetz für mich, sofern ich gewillt bin, das Gute zu thun, weil mir das Böse vorliegt," d. h. „ich finde also, daß das Gesetz, sofern ich den Willen habe, das Gute zu thun, für mich bestimmt ist, weil mir das Böse daliegt." Aber wäre auch bei dieser Fassung die Trajektion von ἐμοί und das Nachschleppen des Causalsatzes zu ertragen: könnte bei τὸν νόμον das Part. δοθέντα fehlen? Hofm.: „ich erfinde also das Gesetz mir, dem es thun Wollenden, als das gute, weil mir das Böse zur Hand ist." Soll νόμος das mosaische Gesetz seyn, so ist immer noch erträglicher die von Hombergk vorgeschlagene und neuerer Zeit von Knapp vertheidigte Erklärung, welche τὸ καλόν (wofür als Conjektur τὸν καλόν vorgeschlagen wird) als Apposition zu τὸν νόμον ansieht, die Wiederholung des ἐμοί dadurch motivirend, daß das zweite ἐμοί auf das fleischliche Ich geht: „ich finde also, daß mir, wenn ich das Gesetz, das gute, thun will, das Böse anhängt," so auch Olsh., Fr. Einen Vortheil scheinen die Erklärer, welche das mosaische Gesetz voraussetzen, für sich zu haben, daß die Rechtfertigung des Gesetzes, welcher die vorangehende Ausführung dient, einen passenden Abschluß erhält. Allein der Ab-

---

gen zurückgewiesen wird. Noch stellt Rück. das Bedenken auf, es müsse dann nicht τῷ θέλοντι heißen, sondern θέλοντι, insofern durch den Artikel der Schein entstehe, es werde dem wollenden Ich ein anderes Ich gegenüber gestellt, welches doch hier nicht der Fall seyn könne. Aber auch hier weist der Artikel auf das vorhergehende Ich zurück.

*) Ulfilas übersetzt: invenio nunc legem volenti mihi bonum facere, nam mihi adest malum. N. T. Ulph. T. I. ed. de Gabelentz. Erst von hier an wird auch auf diesen Uebers. Rücksicht genommen werden; die von der Uebers. der Briefe erhaltenen Fragmente beginnen nämlich erst bei K. 6, 23.

schluß liegt erst in dem ἄρα οὖν V. 25., und zwar tiefer in den Zusammenhang eingreifend. Die Rechtfertigung des Gesetzes ist nämlich bei V. 17. in den Nachweis übergegangen, daß die Sünde die ganze Schuld hat. Dieser Nachweis hat dazu gedient, den Zwiespalt zu schildern, an welchem das in sich selbst getheilte Ich leidet: der Gedanke dieses Zwiespaltes bereitet den Uebergang zu Kap. 8. vor. So hat sich denn also ergeben, daß, während auf Seiten des Guten das Thun sich nicht einstellen will, dasselbe auf Seiten des Bösen trotz der entgegenstehenden Neigung stets zur Hand ist. Man erkennt, wie auch hier dem Ap. insbesondere Uebereilungs- und Schwachheits-Sünden vor Augen stehen. Dies wird nun noch V. 21. 23. in konkreter Anschauung vorgeführt.

V. 22. 23. Die zwei in der Einen Ichheit widerstreitenden Mächte (V. 17.) werden lokal vertheilt, die eine ist im Innern des Menschen, die andere draußen in den Gliedern: auf dem Wege von dem inneren Menschen zu dem äußern, d. i. zu den ausführenden Organen, wird der Wille gefangen genommen, und so kommt es zu dem, was V. 17. aussprach. Der Faktor auf Seiten des Guten heißt: *ὁ ἔσω ἄνθρωπος, ὁ νόμος τοῦ νοός, ὁ νοῦς* (V. 25.). Die Griechen erklären nun hienach auch den *ἔσω ἄνθρωπος* für *ὁ νοῦς, τὸ νοερόν* (Theod., Gennad.), und verstehen unter dem *νόμος ἁμ.*: *τὰ πάθη τὰ ἐν τῷ σώματι, τὸ ἄλογον* (Anon. gr.) Aug. nimmt *τὸ πνεῦμα* mit dem *νοῦς* identisch, und eben so die Scholastiker. Lyra: in homine duplex pars, ratio et sensualitas, quae aliter nominantur caro et spiritus, homo interior et exterior. So auch Michaelis, Rück., Fr., Krehl. Und zwar soll dabei der in die populare Sprache übergegangene platonische Sprachgebr. statt finden. In der That finden sich auch bei Plato und Plotin die termini: *ὁ εἴσω ἄνθρωπος, ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος, ὁ ἀληθὴς ἄνθρωπος* (vgl. Wettst., Fr., Creuzer Anm. zu Plotin. Enn. I. 1. S. 4. T. III.), und zwar als Bezeichnung des *λογισμός*, des spekulativen Wissens. Daß aber der Ap. dieses unter dem *ἔσω ἄνθρωπος* verstanden habe, oder — nach popularer Fassung — überhaupt den *νοῦς*, die vernünftige Reflexion, die er 1, 20. 21. 1 Kor. 14, 15. *νοῦς* nennt, wird

man auch nicht wohl sagen können, da er 2, 15. das sittliche Urtheil des Heiden vielmehr von der *συνείδησις* abhängig macht und *ὁ ἔσω ἄνθρωπος* doch nach Analogie von *ὁ καινὸς ἄ.*, *ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄ.* (1 Petri 3, 4.) bei P. eher das ganze innere Ich als ein einzelnes Vermögen desselben bezeichnen muß, vgl. Harleß zu Eph. 3, 16. Auf das Gewissen werden wir nun auch hingewiesen, wenn es von dem *ἔσω ἄνθρωπος* heißt, daß er an dem *νόμος θεοῦ*, dem geoffenbarten Gesetze, sich freue. Dies setzt also voraus, daß in ihm jener *νόμος γραπτὸς ἐν τῇ καρδίᾳ*, von welchem K. 2, 15. sprach, lebendig geworden. *Ὁ ἔσω ἄνθρ.* würde also den inneren Menschen, der vom Gewissen sich leiten läßt, den Gewissensmenschen, bezeichnen. Unter den Alten spricht dieses der Anon. gr. Cat. Oxon. aus: *ἐπιβαίνων οὖν ὁ τοῦ θεοῦ νόμος τῷ νῷ ἡμῶν ἐφέλκεται πρὸς ἑαυτόν, καὶ νύττει τὴν ἡμετέραν συνείδησιν· λέγεται δὲ καὶ ἡ ἡμετέρα συνείδησις νόμος τοῦ νοὸς ἡμῶν;* auch Chrys. zu V. 24. Ist dies der Sinn, so muß man Harleß Recht geben, welcher keinen Grund sieht, auf den platonischen Sprachgebrauch zurückzugehen. Wo wie hier vom Innern im Gegensatze zum Aeußern die Rede ist, ergab sich dieser Terminus ganz von selbst. Wer wird platonischen Sprachgebrauch annehmen, wenn P. K. 2, 29. *ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος* schreibt, oder, wenn er 2 Kor. 4, 16. den *ἔσω ἄνθρωπος* dem *ἔξω* gegenüber stellt, wenn Petrus von dem *κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος* spricht (1 Petri 3, 4.), oder bei dem Ausspruche eines Rabbinen des 17ten Jahrh., des Verf. des Jalkut Rubeni f. 10, 3.: עור ובשר הוא מלבוש לאדם ורוח הפנימי נקרא אדם. Indeß hat man auch Unrecht gehabt, nur an den Gegensatz von Innerem und Aeußerem zu denken: wenn P. vorher die Ichheit in das eigentliche *ἐγώ* und in das zusammengesetzte uneigentliche *ἐγώ* zertheilt, wenn er hier den von dem *νόμος τοῦ νοός* — zugleich *τοῦ θεοῦ* — bestimmten Menschen als den inneren bezeichnet: will er ihn nicht damit auch als den eigentlichen Menschen charakterisiren? Auch bei Plato in jener Hauptstelle de republ. IX. 589. ist der *ἐντὸς ἄνθρωπος*, der bei Plotin *ὁ ἀληθής* heißt, nicht bloß der inwendige, sondern der eigentliche Mensch — wie auch bei Philo de congress.

quaer. etc., wo er ermahnt, Gott zu loben ἐπὶ τῷ νῷ, ὅς κυρίως ἄνθρωπός ἐστιν ἐν ἀνθρώπῳ, κρείττων ἐν χείρονι (T. I. ed. Mang. 533.). Vgl. Tertull. in seiner markigen Weise: Apostolus interiorem hominem non tam animam quam mentem atque animum intelligi mavult, i. e. non substantiam ipsam sed substantiae saporem. Was also der Ap. meint, ist dies, daß er nach seinem eigentlichen, wahren Menschen (s. ob. S. 373.), und das ist der vom Gewissen bestimmte, an Gottes Gesetz Freude habe.

Um so weniger wird, wenn dieses der Gegensatz ist, σάρξ ohne Weiteres als identisch mit σῶμα zu nehmen seyn. Auch bei Plato ist das θυμοειδές und ἐπιθυμητικόν von dem σῶμα zwar ursprünglich ausgegangen, aber doch, wie dies noch neuerlich gezeigt worden, ganz eigentlich Theil der Seele (Zeller Philosophie der Griechen II. S. 272.). Ebenso auch bei Philo*). — Abweichende Fassungen des ἔσω ἄνθρωπος einerseits in der älteren protestantischen, andererseits in der theosophischen Exegese. Die erstere nach Luth.'s Randgl.: „inwendiger Mensch heißt hie der Geist aus Gnaden geboren, welcher hie in den Heiligen streitet wider den äußerlichen, d. i. wider Vernunft, Sinn und Alles, was Natur am Menschen ist." Calv.: homo interior non anima simpliciter sed spiritualis ejus pars, quae a Deo regenerata est: membrorum vocabulum residuam alteram partem significat. Wäre von dem Wiedergeborenen die Rede, so hätte jedoch P. nicht anders als K. 8. und Gal. 5. von dem ἐγὼ κατὰ πνεῦμα gesprochen. Auch Phil. geht hier von den Aelteren ab. Die theosophische Terminologie identificirt den inwendigen Menschen mit dem, was das „innere Licht, der seelische Mensch," auch „der Gottessame" im Menschen genannt wird. Nach einer im Neuplatonismus wurzelnden Ansicht wird derselbe von den Meisten, insbesondere auch von den Quäkern, als innerer Leib, als Leib Christi in uns gefaßt — eine Ansicht, wozu bei den Christen der Grund von Origenes gelegt wurde, welcher unter dem σκηνός 2 Kor. 5, 1. einen inneren, geistlich genährten Leib verstand, in welchem die Seele, nach

*) De congr. etc. T. I. 523. Mang.: Τῆς μὲν ψυχῆς ἡμῶν διμεροῦς ὑπαρχούσης καὶ τὸ λογικὸν, τὸ δὲ ἄλογον ἐχούσης.

Auflösung des äußeren Leibes in eine andere Welt geht. (S. Arnold, Kircheng. 2, 17. 18. Colberg das Platonisch=Hermetische Christenthum II. 20. 598.). Nach Rothe ist der ἔσω ἄ. jener geistige Leib, den sich der Mensch durch sittliche Thätigkeit anbildet = τὸ πνεῦμα τοῦ νοός Eph. 4, 23. (Ethik I. 223.). — Vgl. Venema über ἔσω ἄνθρωπος in de Brais Opuscula Leuw. 1735. S. 293. Harleß zu Eph. 3, 16.

Um so gewisser ist das gegenüber zu denkende σάρξ hier in dem zu V. 18. gerechtfertigten Sinne zu nehmen. Dem eigentlichen Menschen, dem Gottverwandten im Menschen, steht das bloß Menschliche gegenüber. Allerdings entsteht der Schein, es müsse hier die Leiblichkeit gemeint seyn, um so eher, da nicht wie V. 25. σάρξ gegenüber steht, sondern νόμος ἐν τοῖς μέλεσι. Nach Pareus freilich soll μέλη die pars nondum regenita bezeichnen, nach Calov und auch Socin sollen die interiores facultates mit einbegriffen seyn. Verlegt aber P. hier den νόμος in die Glieder, so zeigt V. 18., daß er dabei an die Hindernisse denkt, auf welche der bessere Wille bei der Ausführung stößt. Theod. Monachus: ἐπειδὴ πολύτροπος ἡ ἁμαρτία, διὰ πάντων ἐπιτηδεύεσθαι φύσιν ἔχουσα τῶν μελῶν· τὰ μὲν γὰρ δι' ὀφθαλμῶν, τὰ δὲ διὰ γλώσσης, τὰ δὲ ἑτέρως ἁμαρτάνομεν. So wird das eigentliche ἐγώ gleichsam in einer Burg gedacht, vor deren Thoren nur der Kampf entbrennt. — Συνήδομαι von Fr. richtig wie das σύν in συλλυπούμενος Marc. 3, 5., nach Analogie von σύνοιδά μοι = apud animum erklärt. Die Philologen bemerken, daß das σύν abundire, Eurip. Rhes. 912. ed. Bothe. Vgl. zu σύμφημι ob. S. 367.

Βλέπω im Unterschiede von ὁρᾶν erblicken (mein Comm. zur Bergpredigt Matth. 5, 28. Beng.: ex parte animae superiore tanquam e specula.). Gesetz = lebendige Norm, ein innerer Zug (de W.) Chrys.: ἡ τυραννίς, ἡ δύναμις. Ἕτερος diversus, alienus, nicht ἄλλος alius. Fr. verbindet ἕτερον νόμον ἀντιστρατευόμενον, wodurch die Conformität mit dem Vorhergehenden gestört wird. — Νόμος τοῦ νοός nicht mit Fr.: quam mens mea constituit, sondern gen. possess., entsprechend dem ἐν τοῖς μέλεσιν. Das Gewissens=

gesetz ist von Gott in die καρδία, d. i. hier in den νοῦς eingepflanzt (2, 15.). Ἀντιστρατεύεσθαι, αἰχμαλωτίζειν (von αἰχμή und ἁλίσκομαι) kriegerische Bilder. Gefangengenommen wird das eigentliche Ich auf seinem Wege zur That (s. Anm. zu V. 17.) d. i. zum Sklaven gemacht, so daß es thun muß, was es eigentlich nicht will. — Es wird gefragt, ob der νόμος ἁμ. ein anderer als der ἐν τοῖς μέλεσι? So Methodius, nach welchem 4 νόμοι sind: parallel dem von Außen kommenden νόμος θεοῦ, der νόμος ἁμ., d. i. die Versuchungen des von Außen kommenden Teufels, diesen beiden äußeren νόμοι soll der νόμος τοῦ νοός und der ἐν τοῖς μέλεσι entsprechen. Theod.: 1) der νόμος ἐν τοῖς μέλεσι d. i. τὰ πάθη τοῦ σώματος, 2) der νόμος τῆς ἁμ., das efficiens dieser πάθη. Hierauf kommen Rück., de W., Phil., Umbreit zurück, nach welchen der νόμος ἁμ. jene natürlichen indifferenten Regungen der Triebe unter der Qualität der Sünde darstellt. Umbreit: „Das Gesetz der Sünde ist zwar in den Gliedern, aber es würkt nur auf das Gesetz in den Gliedern." Schlichting: utraque lex re eadem est, ratione differt. Von de Dieu, Calov, Corn. a Lap., Mey. werden beide νόμοι als identisch betrachtet und von dem Letzteren der angegebene Unterschied als prekär bezeichnet — wenigstens wird man aber zugeben müssen, daß der Sinn ein ebenso nahe liegender als treffender ist. — Τῷ νόμῳ nach Chrys., Er. dat. instr., aber da es den Zusatz ἐν τοῖς μέλεσι hat, richtiger dat. comm.: „für das Sündengesetz" d. i. „so daß es mich zum Sünder macht."

V. 24. Wie bei dem sittlich Leichtsinnigen eine solche täglich sich erneuernde Erfahrung den Absageruf an die Tugend hervorruft: „du bist mir zu schwer, nimm hin den Kranz und laß mich sündigen," so bei dem sittlich ernsten Kämpfer den Angstruf nach einer Befreiung und nach Siegeskraft *). Und bis auf diese Spitze wollte P. die Schilderung führen, welche die Ohnmacht des Gesetzes darthun sollte, vgl. die ob. S. 336. angeführten Worte des Orig. Chrys.: Ἀνοιμώ-

*) Gemäßigter klingt dieser Angstruf bei dem Hn. Ritter Michaelis. Es ist „die Klage eines ängstlichen Juden," dem Paulus antwortet: „ich habe Gottlob nicht nöthig so zu klagen."

ξας ὁ ἀπόστολος καὶ θρηνήσας μέγα, ὡς ἐν ἐρημίᾳ τῶν βοηθησόντων, διὰ τῆς ἀπορίας, δείκνυσι τοῦ Χριστοῦ τὴν δύναμιν καὶ φησὶν „τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ „θανάτου τούτου;“ Νόμος οὐκ ἴσχυσε, τὸ συνειδὸς οὐκ ἤρκεσε, καίτοι ἐπαινοῦν τὰ καλά. — *Ταλαίπωρος* von *τλῆναι* und *πῶρος* callum pati, „von harter Arbeit leidend,“ welche hier die Arbeit des Kampfes wäre, wenn man auf das Etymon zurückgehen dürfte — im gewöhnlichen Sprachgebrauche aber = *ἐλεεινός*. *Σῶμα* wurde wie 6, 6. so auch hier von der universitas vitiorum gedeutet (Ambros., Calv., Krehl), mors velut corpus quasi res per se subsistens (Pisc., Crell), wie das rabbinische גּוּף corpus mortis pro ipsa morte (Socin., Schöttg., Koppe) u. a. Aber der Leser wird die Voraussetzung mitbringen, daß *σῶμα* in keinem anderen Sinne gemeint sei als *σῶμα ἁμαρτίας* 6, 6., *τὸ θνητὸν σῶμα* 6, 12. Die Erklärung von *θάνατος* wird durch die Construktion des Demonstrativum bestimmt, die Mehrzahl älterer und neuerer Exegeten construirt es mit *σώματος* als dem Hauptbegriff, wie im Hebräischen das poss. שֶׁמֶן קָדְשִׁי Ps. 89, 21. Als Beweis für den Hebraismus im Gebrauche des Demonstr. wurde angeführt Apg. 5, 20. 13, 26. *ὁ λόγος τῆς ζωῆς, τῆς σωτηρίας ταύτης*. So Pesch., Philox.*), Chrys., Theod., Calv., Beza, Er. Schmid, Olsh., Phil. u. v. a. Dieser Hebraismus ist von Win., Fr., de W. bestritten worden, weil sich in den betreffenden Stellen das pron. sehr wohl mit dem zuletzt vorangegangenen Gen. construiren lasse. Aber Apg. 5, 20., wo Mey. — obwohl er in der 2. A. an unserer Stelle auch die Construktion mit *σώματος* zuläßt — *ταύτης* mit *ζωῆς* construiren will, ergiebt sich doch kein angemessener Sinn. Da zumal die Weitschichtigkeit des attributiven Gen. *τοῦ θανάτου* am besten wiedergegeben wird, wenn wir ihn mit *σῶμα* zu Einem Begriff verbinden, der „Todesleib“, so wäre jene Struktur wohl nicht unzulässig, immer aber hätte der Ap., da hier zwei Substant. im Gen. zusammenkommen, sich undeutlich ausgedrückt, und da nun doch bisher V. 10. 13. von einem

---

*) Selbst diese so wörtliche Uebers. hat: ܡܢ ܦܓܪܐ ܗܢܐ ܕܡܘܬܐ.

θάνατος, welchen der Sprechende erfahren, die Rede gewesen ist, auch θάνατος K. 8, 2. wieder auf unsern Ausspruch zurückblickt, so ist mehr Grund dafür vorhanden, das pron. auf θανάτου zu beziehen (Vulg., Ulfil., Luth., Fr., de W.). Und an welches der verschiedenen Momente des Begriffes θάνατος ist hier zu denken und welches Moment des Genitivbegriffes ist hervorzuheben? Von den Griechen, Chrys., Theod., Cyrill und auch von Lateinern wird — freilich mit Rückbeziehung des pron. auf σῶμα — der Substantivbegriff τοῦ θανάτου als subjektives Attributiv angesehen — τὸ χειρωθὲν ὑπὸ τοῦ θανάτου (Chrys.), τὸ θνητόν nach 6, 12. von Cyrill, mit dem Nebenbegriff: τὸ ἀπὸ τῆς γῆς καὶ φιλήδονος. Dasselbe Genitivverhältniß in τέλος θανάτοιο bei Homer (z. B. Il. 16, 502.): „das vom Tode bewürkte = das Todes-Ende." Worauf die Sehnsucht sich richtet, ist die Verklärung dieser Leiblichkeit, womit erst die letzten reliquiae der alten Natur abgestreift werden. Severian: ἵνα αὐτοῦ τὸ σῶμα τοῦ θανάτου εἰς σῶμα ζωῆς μεταποιήσῃ. So erklärt Aug. das V. 14. seiner Meinung nach vom Wiedergebornen gebrauchte Prädikat σαρκικός: quia nondum spirituale corpus habebat, und sagt: in paradiso nondum erat haec caro corpus mortis. Danach Este: non dicit corpus peccati, quia durante hac mortalitate manet in corpore lex et servitus peccati, ebenso Pareus. Der Gedanke ist paulinisch, da nach 6, 12. von dem θνητὸν σῶμα die Reizungen der Sünde unzertrennlich sind und erst die Verklärung desselben den Endpunkt des ethischen Prozesses bildet (8, 23.). Wenn aber die Construktion des Dem. mit θανάτου vorgezogen werden muß, so kann nur an den V. 10. 13. und 8, 2. genannten θάνατος gedacht werden. Dieser θάνατος kann dann aber nicht = vitiositas seyn, wie Pisc., Calov will, oder nach dem Pelagianer Julian: consuetudo delinquendi. Nach V. 10. 13. 8, 2. würde man nur auf das Moment der miseria geführt, welches sich auch an diesem Orte zunächst darbietet, Luth.: „Tod heißt er hier den Jammer und die Mühe in dem Streit mit der Sünde, wie 2 Mos. 10, 17. Pharao spricht: „nimm diesen Tod (die Heuschrecken) von uns." Auch 8, 2. tritt dieses Moment in den Vordergrund, wiewohl dort auch

das der mors aeterna mit anklingt. Was die Kategorie des Gen. an dieser St. betrifft, so wird an die Anm. zu S. 299. zu erinnern seyn: man kann von einem gen. poss., qualitatis, auch causal. sprechen — die verschiedenen Momente werden ebensowenig getrennt werden können, als in unserem „dieser Todesleib." So fragt sich's nun, in welchem Sinne der Ap. von diesem σῶμα, in welchem er diesen — so eben geschilderten — θάνατος trug und von dem er ihn erfuhr, befreit zu werden wünschte. Als Vertreter der Ansicht, daß in dem Verlangen nach dieser ῥῦσις das Verlangen des Sterbens liege, werden angeführt Chrys., Theod., Er., Pareus, Balduin, Este, Koppe, wozu de W. und B.-Crus. auch noch Calv. fügen. Der Letztere gehört gar nicht hieher, da er unter σῶμα τοῦ θαν. die congeries peccati versteht. Von den anderen Auslegern aber ist die Vorstellung abzuhalten, als hätte nach ihnen der Ap. der Verzweiflung des gesetzlichen Menschen am Ende selbstmörderische Gedanken begelegt, wie für die Heiden, wenn sie der κακία nicht mehr widerstehen konnten, das ἀπαλλάττεσθαι τοῦ βίου der letzte Trost war, s. Gataker ad Antonin. S. 323. Nicht nach seiner negativen Seite hat jenen Auslegern zufolge der Ap. die Befreiung von dem Todesleibe gewünscht, sondern der positiven Seite nach als Verklärung, als Ueberkleidung des Leibes, in welchem noch die reliquiae pecc. (s. zu 8, 10.) — ebenso wie die vorher erwähnten griechischen Ausleger; der Gottlose dagegen wird nach Hervāus in diesem corpus pecc. auferstehen. Wenn P. nun aber doch sofort den Dank für die geschehene Erlösung ausspricht, sollte er dabei nur auf jene zukünftige ἀπολύτρωσις σώματος geblickt haben, von welcher er 8, 23. spricht? Dies ist doch nicht glaublich. So wird also auch dieses Verlangen nur überhaupt auf eine erlösende Kraft gehen, durch welche dem θάνατος ein Ende gemacht, durch welche der Widerstreit der σάρξ aufgehoben wird, und nach 8, 2. ist — wenn auch nur beziehungsweise — würklich schon jetzt eine solche für P. eingetreten. Die Frage aber wird man nicht sowohl, wie die Griechen es fassen, als eigentliche Frage anzusehen haben: welcher unter den möglichen Erlösern dies auszuführen vermöge? als vielmehr als Ausdruck des Wunsches. Calv.: vox est anhelantis et prope fatiscentis,

quia non satis praesentem opem videat. Schlicht.: utinam mihi contingat liberator aliquis, Aeschyl. Sept. V. 23.: *τίς ἄρα ῥύσεται, τίς ἄρ᾽ ἐπαρκέσει θεῶν ἢ θεᾶν.* — Zum Schluß drängt sich noch die Frage auf, ob auch dieser Ausruf füglich bloß aus lebhafter Versetzung in die Vergangenheit erklärt werden könne. Neand. glaubt darin den Ausdruck jener Gefühle zu erkennen, welche nach der erschütternden Scene auf dem Wege nach Damaskus beim Rückblicke auf seine früheren Erfahrungen in dem Ap. erwacht waren (Pflanzung I, 156.). Bloß aus Versetzung in frühere Erlebnisse erscheint uns der Ausruf nicht wohl erklärlich, sondern nur daraus, daß die noch fort und fort gefühlte Reaction des alten Menschen der vorangegangenen Schilderung als Folie gedient hat, Bucer: dum Apostolus commemorando expenderet, ut saepe cum peccato misere conflictasset, videbatur jam sibi in ea conditione adhuc laborare propeque sensu mortis istius de ea exclamat.

V. 25. *Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ διὰ Ἰ. Χριστοῦ* (in einigen codd. mit Hinzufügung von *δέ*) in cod. AIK, Pesch., Phil. u. a. Zeugen, *χάρις τῷ θεῷ* cod. B, Sahid., Aethiop., Orig., Lachm., Tisch., *χάρις δὲ τῷ θεῷ* in C** Kopt. Arm.: so Fr., *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ* DEFG (FG *κυρίου*). Entscheidet man danach, welche dieser Lesarten, wenn sie die ursprüngliche war, am ehesten zu Veränderungen Anlaß gab, so wurde durch die letzte als einer einfachen Antwort auf die Frage eine solche Veranlassung gar nicht gegeben, und durch *εὐχαριστῶ κτλ.*, welches sich ja ebenso 1, 8. findet, weniger, als durch das aphoristisch hingeworfene *χάρις τῷ θεῷ* ohne oder mit *δέ*. Hiernach kann die Vermuthung von Beng., daß *χάρις δὲ τῷ θεῷ* aus dem weit entlegenen 6, 17. heraufgekommen sei, gar nicht in Betracht kommen. Wogegen ein so abgerissener Dankruf ganz begreiflich wird theils aus dem Affekt, welcher sich in dem Wunsche ausspricht, theils aus dem Bedürfnisse des Ap., durch das *ἄρα οὖν κτλ.* dem Vorherigen einen Schluß zu geben, bevor er darstellt, was durch Christum ihm geschenkt worden. Ein Ausbruch des Dankgefühls war aber um so mehr natürlich, wenn der Ap. in jenen Klageruf auch zugleich sein noch gegenwärtiges Gefühl mit hineingelegt hatte. Er., Grot., Reiche parenthesiren diesen Ausruf; Er.: hanc *παρενθήκην* interposuit ad an-

sam praecidendam, male verba sua capientibus, q. d. ego quidem haec per modestiam quandam in prima persona locutus sum, at revera si sine figura mihi de memet ipso loquendum sit, non is ego sum, qui tales laniatus sentiam. Aber berechnender Reflexion gehören diese Worte nicht an, auch sind sie für den Ap. mehr als eine bloß beiläufige Bemerkung.

Nach diesem Ausdrucke des Dankes die vorhergegangene Schilderung noch einmal zusammengefaßt zu sehen, mußte diejenigen in Verlegenheit setzen, welche den Unwiedergeborenen in dem Vorhergehenden als Subjekt angesehen hatten. Er. und Semler sind auf eine conditionale Fassung gefallen. Der Erstere: quod nisi esset factum (wenn Christus mich nicht erlöst hätte), ipse quoque, cum unus et idem sim homo, ad eundem modum distraherer, ut mente servirem legi Dei, carne legi peccati. Es ist zuvörderst über die Bed. von αὐτὸς ἐγώ, welches von Pesch. und Luth. ganz übergangen worden, zu entscheiden.*) Αὐτός kann in der Bed. „selbst" (Vulg.) stehen = „ich und kein anderer," wie in den Stellen, wo Παῦλος neben das ἐγώ tritt, 1 Thess. 2, 18. Eph. 3, 1. 4, 1. Gal. 5, 2. So wird diese Bed. mit Vorliebe von denjenigen festgehalten, denen es darauf ankommt, in der gegebenen Schilderung das eigene Bewußtseyn des Ap. nachzuweisen. Cassian. collat. 23. c. 16.: potest non absurde etiam sic accipi, ut expressius cum emphasi pronuntiet: itaque ego ipse, i. e. quem nostis apostolum esse Christi, quem tota suspicientia veneramini, so auch Pareus, Umbreit. Doch sich als einen solchen Heiligen vor der Gemeinde hinzustellen, der es weiter gebracht als alle Andern, würde — auch wenn er gerade etwas Demüthigendes anführte — wenig zu dem sonstigen Auftreten des Ap. passen. Sehr passend im Zusammenhange würde die Bed. „ego idem" seyn **), indem sie den

---

*) Das αὐτό Röm. 8, 16.: αὐτὸ τὸ πνεῦμα, wo es mit nachgesetztem Artikel steht, hat Luth. unrichtig übersetzt: „derselbige Geist."

**) Von Hermann in der Abhandlung über den verschiedenen Gebrauch des αὐτός bei Homer in den Acta semin. philolog. Lips. I. wird übrigens bemerkt (S. 67.), daß ipse d. i. non alius in manchen Fällen dem idem d. i. non diversus gleichkomme: eadem via redii, non diversa und hac via redii, non diversa.

unseligen Zwiespalt besonders hervorzuheben geeignet ist (Er., Calv., Castell., Heum., Olsh.), Beza läßt sich von dieser Fassung nur durch den fehlenden Artikel bei αὐτός abhalten. Aber nicht nur bei Epikern und Tragikern findet sich das bloße αὐτός für ὁ αὐτός (Herrmann Ant. v. 920., Schäfer meletem. n. 4.), sondern auch bei späteren Prosaikern wie Agathias ind. ed. Bonn. S. 411. (Win. 6. A. S. 102.); überdies helfen die Editoren der Classiker öfter durch Annahme einer Contraktion des Artikels: ἁὐτός (Seidler Excurs. ad Eurip. Troades v. 399., Schäfer Appar. ad Demosth. III. S. 139. V. S. 675. u. a.). Erscheint eine solche Annahme als nicht hinlänglich philologisch gesichert, so bietet sich noch die dar, daß das αὐτός bei ἐγώ nach der Analogie von 9, 3. 2 Kor. 10, 1. 12, 13. als nachdrücklich auf Früheres zurückweisend angesehen wird, in dem Sinne von „eben" (Stallbaum zu Gorgias S. 132. 214., Kühner II. §. 630. Anm. 3., Bernh. Syntax S. 290. Anm.). Gerade so auch ille ego und selbst ille hic, vgl. Statius ed. Markland. Dresdae 1827. S. 374.). So Er., Fr., de W. Gerade nach der Unterbrechung, welche dem wiedergeborenen Ich angehört, wäre eine solche Rückweisung nicht, wie Mey. meint, „unmotivirt." Pel.: recapitulat, ut concludat. Die von Mey. auch neuerdings vorgezogene Auskunft, welcher auch Baur und Hofmann sich angeschlossen, daß ego ipse zu übersetzen, daß ipse aber in dem Sinne von solus zu fassen, im Gegensatz zu διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ (Krüger §. 51, 6, 7.), scheint eine bessere Erkl. des ἄρα in 8, 1. zu ergeben, aber man theilt den Eindruck von de W. in der 4. A., welcher früher selbst dieser Erklärung folgte, daß sie eine gesuchte sei, und in das αὐτός zu viel hineintrage. — In δουλεύω liegt ein Handeln aus Anerkennung und Unterwerfung unter eine höhere Macht. Im vorliegenden Falle ist dieses einerseits die durch die mosaische Oekonomie gesteigerte Zustimmung der sittlich-religiösen Natur zu dem Gesetze Gottes, andererseits das Handeln nach den Impulsen der natürlichen Triebe (vgl. Neand. Pflanz. II. S. 780.). Nur Olsh. ist auf die Ansicht gekommen, in dem ersteren δουλεύειν das innere κατεργάζεσθαι „in der höheren Region des Lebens" zu finden, während in

den niederen noch der Sündentrieb vorwalte, so daß schon hier, wie Aug. bei seiner früheren Erkl. annahm (prop. 46. T. III. p. 2. S. 663.), der Wiedergeborene zu sprechen beginne. Die Aelteren, welche das vorhergehende *οὐ κατεργάζομαι* der Neigungen in die innere Sphäre des Wiedergeborenen verlegt hatten, urtheilten dagegen, daß gerade hier der normale Zustand am schwersten zu erringen sei. Brenz: ego idem ipse cupio legi perfecte satisfacere, quod quidem attinet ad renovatam meam voluntatem, sed quod attinet ad veterem meam naturam, multo magis delector iis, quae mihi caro et affectus subjicit. Nach der späteren Auffassung Aug.'s, welche in der katholischen Kirche herrschend wurde, würde hiemit die concupiscentia absque consensu für unschuldig erklärt: mente servio legi Dei non consentiendo legi peccati, carne autem servio legi peccati habendo desideria peccati. In serm. 152. de verbis Ap. ad R. VIII. (T. V. S. 503.): dixi vobis, sic esse accipiendum, ut carni nihil plus permittatis nisi desideria, sine quibus non potest esse. Der reatus nämlich dieser desideria sei durch die Taufe hinweggenommen. Selbst das „vom Geiste regiert werden" Gal. 5, 18. erklärt Luth. an einer St.: „den Willen behalten, welcher wider das Fleisch streitet" (Walch VIII. 2733.).



Kapitel VIII.

Inhalt und Theile.

1) So ist denn der Christ, der von dem Gesetze der Sünde und des Todes befreit worden, auch frei von der Verdammniß, und steht unter den Antrieben des Geistes der Kindschaft, kraft dessen er auch einst Miterbe Christi wird, V. 1—17. 2) Dieses Erbe wird alles Leiden bei Weitem überwiegen, und muß mit beharrlicher Hoffnung erwartet werden, V. 18—27. 3) Was uns aber auch treffe: auf so unerschütterlicher Grundlage ruht das Bewußtseyn des Gläubigen von der Liebe in Christo, daß nichts, schlechthin nichts im ganzen Universum ihn davon scheiden kann, V. 28—39.

---

1) So ist denn der Christ, der von dem Gesetze des Todes befreit worden, auch frei von der Verdammniß und steht unter den Antrieben des Geistes der Kindschaft, kraft dessen er auch einst Miterbe Christi wird, V. 1—17.

V. 1. Wir befinden uns hier auf dem Höhepunkte des Briefes, „bei dem Herz und Kern der ganzen Epistel," wie Spener sagt (s. über den Zusammenhang mit dem Vorigen zu 6, 1.). Si scripturam sacram annulo comparemus, epistolam Pauli ad Romanos gemmam credo, cujus summum fastigium in capite octavo exsurgit. (Spener cons. theol. lat. III. 596.).

Einen Nachweis der Verbindung dieses ἄρα mit dem Vorhergehenden sucht man bei den älteren Auslegern großentheils vergeblich. Aug. nach der zu 7, 25. angeführten Erkl. konnte hier fortfahren: „wer nun als Christ non amplius consentit pravis desideriis ad faciendum, und in Christum eingepflanzt ist durch die Taufe, dem können die prava desideria auch nicht mehr zur Verdammniß gereichen," ihm folgen die katholischen Exegeten. Bucer, Aret., Beza, Heum., Koppe — wie es scheint auch Chrys. — sehen darin eine Fol-

gerung aus dem Danke der ersten Hälfte von V. 25. Chrys.: *τὴν σωτηρίαν ἀφεὶς ὡμολογημένην, ἐκ τῶν ἤδη κατασκευασθέντων ἐπ' ἄλλο μεταβαίνει πλέον λέγων, ὅτι οὐ τῶν προτέρων ἀπηλλάγημεν μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸ μέλλον ἀχείρωτοι γεγόναμεν, οὐδὲν γάρ, φησι, κατάκριμα.* Calixt, Crell, Beng., Knapp gehen auf V. 6. dieses Kap. zurück, Limb., Turrettin, Reiche auf die überhaupt im Früheren gegebene Beweisführung für die Gerechtigkeit aus dem Glauben. Mey., Hofm. — gemäß ihrer Erklärung von *αὐτὸς ἐγώ*: „folglich sind denn wir, die nicht mehr aus uns selbst etwas seyn wollen, sondern in Christo sind, von dem *κατάκριμα* frei." Einfacher Rück., de W.: „der Nichterlöste dient nach V. 25. praktisch der Sünde, welche den *θάνατος* mit sich führt: folglich ist nun keine Verdammniß über die, welche in Christo sind, denn in ihnen hat der Geist Christi das Gesetz der Sünde und des Todes gebrochen." So, wie es scheint, auch Orig. Wird dabei das *νῦν* nicht logisch, sondern temporal genommen, so kann doch, vermöge seiner Stellung, wenigstens kein Nachdruck darauf gelegt werden. Wir möchten indeß noch vorziehen, bei dem consekutiven *ἄρα* hier ebenso eine Vorausnahme des folgenden *γάρ* anzunehmen, wie sie sonst bei *γάρ* (zusammengezogen aus *γέ* und *ἄρα*) vorkommt (s. zu *διό* 2, 1.). Die zwiefache Motivirung durch „also" und durch „denn" oder „ja" kann nicht befremden, denn der zweite Satz ignorirt in solchen Fällen die anticipirende Causal- oder Consekutivpartikel, wie das *οὖν* nach einem solchen vorausgeschickten *γάρ* in dem Beispiele bei Herodot (1, 30.) zeigt: *ξεῖνε Ἀθηναῖε, παρ' ἡμέας γὰρ περὶ σέο λόγος ἀπῖκται πολλός.. νῦν ὦν ἵμερος ἐπείρεσθαί μοι ἐπῆλθε*, „Athenischer Fremdling — von dir nämlich ist längst das Gerücht zu uns gekommen — so habe ich nun das Begehren dich zu befragen" (Hartung Partikellehre I. 467.). — *Οἱ ἐν Χριστῷ* „die, deren Leben in Christo wurzelt." Treffend Aug.: Christus in homine, ubi fides in corde, denn der Glaube ist es eben, welcher den objektiven Christus subjektiv macht. Bucer: *εἶναι ἐν Χριστῷ* a Christo pendere atque ejus spiritu in omnibus agi. — *Κατάκριμα* nach 5, 16. das thatsächliche Verwerfungsurtheil, die *κατάρα*, welche im *θάνατος* zur Erscheinung kommt, von

welchem hier in V. 2. dasjenige Element besonders hervorgehoben wird, welches in *σῶμα τοῦ θανάτου* lag, ohne jedoch — wie dies V. 2. 3. zeigt — die anderen Momente des *θάνατος* auszuschließen (s. S. 225.). Orig.: nihil condemnatione dignum, so Luth. „nichts Verdammliches." Nach der Randglosse von Luth.: „obwohl noch Sünde im Fleisch wüthet, so verdammt es doch nicht, darum daß der Geist gerecht ist und dawider streitet" hat es den Anschein, daß er bei seiner Uebers. im Sinne Aug.'s nur an das non consentire desideriis der renati gedacht habe, wie auch sonst seine Randglossen öfter auf Aug. zurückweisen. Aber die Befreiung von diesem consentire desideriis ist von ihm ohne Zweifel selbst wieder nach dem Zusammenhange mit V. 3. auf die Gnadenthat Christi zurückgeführt worden — in dem Sinne des von Balduin aufgestellten Syllogismus: quicunque per fidem Christo sunt insiti, iis non est metuenda damnatio Joh. 5, 24. Qui carnalibus desideriis spiritu resistunt, licet ea sentiant, per fidem Christo sunt insiti *). Andere wie Mel., Pisc., Gerh., Spen. führen minder genau die Aufhebung des *κατάκριμα* direkt auf die Gnadenthat Christi zurück. — Die Worte *μὴ κατὰ σάρκα κτλ.* in Vulg., Pesch. sind nach dem Zeugnisse der Autoritäten aus V. 4. als Glossem heraufgekommen.

V. 2. Der nächste Grund, warum keine Verdammniß an ihnen: das 7, 23. 25. geschilderte Gesetz der Sünde und des Todes ist in ihnen aufgehoben. *Νόμος ἁμαρτίας καὶ θαν.* kann schon wegen der Rückweisung auf 7, 23. 25. nicht das mosaische Gesetz seyn, wie Pareus, Spener u. a. annehmen, aber auch darum nicht, weil es der Ap. nach seinen Erklärungen in 7, 12. 16. nicht so genannt haben würde, daher *νόμος* nur in dem Sinne wie 7, 23. 3, 27. *Θάνατος* als zurück-

*) In einer andern Stelle erklärt Luth. geradezu „keine Verdammniß": „Wie kann man es reimen, daß einer Gottes ewigen Zorn verdient habe und gleichwohl nicht gestraft werde?.. Solches thut der einige Mittler zwischen Gott und Mensch, wie St. Paulus spricht: „nichts ist Verdammliches" u. s. w. (Walch VIII. 2060.). Diese Erklärung ist aus dem längeren Commentar zum Galaterbrief, welcher 1535 erschien, während die Randglossen von Rorarius aus den Conversationen bei der Bibelübersetzung — also aus viel früherer Zeit — gesammelt worden.

weisend auf 7, 25. und 10. zunächst nach dem dort vorwaltenden Moment „das Sündenelend,“ welches indeß wie *κατέκρινε* V. 3. andeutet, das Moment der mors aeterna nicht ausschließt. — *Νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς*. Gegenüber dem *νόμος ἁμ.* wird auch dem Geiste Christi eine herrschende Würkungsweise, „ein innerer Zug“ beigelegt. Der Lebensgeist ist derjenige, durch welchen das geistliche Leben in den Gläubigen bewürkt, und somit auch das Sündenelend aufgehoben und eine harmonische Entwicklung hergestellt wird. — *Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* von Er., Fr., Mey. nicht mit *νόμος* oder *ζωῆς*, sondern mit dem Verbum *ἠλευθέρωσε* verbunden, theils wegen des fehlenden *τῆς ἐν Χριστῷ*, welches aber nicht hindern kann, (Bernh. Syntax S. 322., Win. 6. A. S. 123.), theils weil V. 3. von der Erlösung in Christo spricht. Aber eine solche Voransetzung würde ihm hier einen ungehörigen Nachdruck geben, während der Nachdruck hier auf *ἠλευθέρωσε* liegt. *Ἐν Χριστῷ* bezeichnet die Sphäre, in welcher der Lebensgeist würksam ist, den Christus nach V. 3. vermittelt hat. Vgl. Aug.'s Worte: Christus in homine, ubi fides in corde. Daß diese Befreiung die subjektive von der Sündenherrschaft, wie die griechischen und kath. Exegeten erklären, (Aug., Este, Tirin., Menoch.) wird von den älteren protest. Erklärern zugestanden (Calv., Calov, Spener), doch mit Recht vermittelt gedacht durch die Befreiung von der Schuld, von welcher V. 3. handele — Pareus nur von dieser, weil die andere Erkl. keinen Trost gebe. Daher wird von ihm nach dem Vorgange von Ambros., worin auch Calov beistimmt, *νόμος πνεύματος* von der lex fidei erklärt, insofern allein aus dem Glauben an die Befreiung von der Schuld das Leben komme. — Hier spricht P. zum letzten Male in dem *μέ* als Repräsentant, und läßt von jetzt ab den Plural an dessen Stelle treten.

V. 3. Wie so der Lebensgeist in Christo befreien konnte, soll, wie das *γάρ* anzeigt, angegeben werden. Aug.: quomodo liberaverit? primum omnium indulgentiam peccatorum dedit, und diese lex misericordiae ist vivificans (Opp. V. 504.); an einer anderen Stelle: quomodo liberavit? nisi quia ejus reatum peccatorum omnium remissione dissolvit, ita ut, quam-

vis adhuc maneat, in peccatum non imputetur (X. 199.). — Eine nachdrucksvoll vorangestellte Satzopposition, ein Urtheil über den ganzen Satz enthaltend, wie bei den Klassikern häufig: *τὸ δὲ δεινότατον, τὸ δὲ μέγιστον,* so Hebr. 8, 1. *κεφάλαιον δέ.* Wir würden Kolon danach setzen können. *Τὸ ἀδύνατον,* da der Gen. dabei steht und nicht der Dat., aktivisch gedacht = *ἡ ἀδυναμία* (de Dieu). Nur von Justin. wird *ὁ νόμος* von dem vorher erwähnten *νόμος τοῦ νοός* verstanden. — *Ἐν ᾧ κτλ.* weist auf das Resultat von K. 7. zurück. Die sündliche Reaktion der des *πνεῦμα* entbehrenden Menschennatur war der Grund jener Ohnmacht. *Ἐν ᾧ* Vulg.: in quo (Philox.), welches indeß wie Beza bemerkt — wie möglicherweise auch das in quo 5, 12. — barbare gesetzt seyn kann im Sinne von en ce que oder en tant que. So hat auch schon die Pesch. ܡܛܠ ܕ „deßhalb weil" und so die Mehrzahl, wie dies der Context fordert. — Der Satz *ὁ θεός κτλ.* giebt die Bedingung zu dem an, was der Hauptbegriff ist, daß ein *κατακρίνεσθαι τὰς ἁμαρτίας ἐν τῇ σαρκί* stattfinden konnte. Es hat deßhalb auch, wie Phil. sich treffend ausdrückt, die nähere Charakterisirung des *υἱός τοῦ θεοῦ* durch *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* nicht einen christologischen, sondern einen soteriologischen Grund. Der Sohn wird *ἑαυτοῦ υἱός* genannt — vielleicht im Sinne von *ἴδιος* V. 32. *Πέμπειν* hier und Gal. 4, 4. führt wie *ἀπέστειλεν* bei Johannes, namentlich mit *εἰς τὸν κόσμον* verbunden (Joh. 10, 36. 17, 13. de W. „das Auftreten in der Erscheinungswelt"), auf die Vorstellung der Präexistenz Christi, welches auch von Zeller gegen Baur anerkannt wird: „Wird dieses, daß Christus einen menschlichen Leib hatte, als etwas Besonderes hervorgehoben, so ist man fast zu der Vorstellung genöthigt, daß der, welcher spricht, sich diese Persönlichkeit nicht wie die der übrigen Menschen an den Leib gebunden gedacht habe" (theol. Jahrb. 1842. S. 58.). — *Ἐν ὁμοιώματι σ. ἁ.* kann hier erklärt werden = *ὅμοιον τῇ σαρκί* s. zu 5, 14. Doch könnte es hier auch nach Analogie von *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων* Phil. 2, 7. als selbstständiger Begriff = simulacrum, wie die It. hat, gebraucht seyn. — *Σάρξ* auch hier von Zeller = Leib genommen, vgl. zu 1, 3., vielmehr die geist-leibliche und daher

hinfällige und sündliche Menschennatur (Joh. 1, 14. 1 Joh. 4, 2. s. ob. S. 36.). Ausdrücklich wird es aber noch näher nach seiner sündlichen Qualität bezeichnet durch *ἁμαρτίας*, weshalb Beza mit Unrecht die Uebersetzung Calv.'s peccatrix mit der per peccatum contaminata vertauscht wissen will. Gegen den Doketismus bemerkt Tertull. c. Marc. V. 14. dem Sinne nach richtig: similitudo ad titulum peccati pertinebit, non ad substantiae mendacium (Hebr. 2, 14. 4, 15.), grammatisch aber wird *ὁμοίωμα σαρκός* als Ein Begriff zu fassen seyn. Einen Anhalt für den Doketismus begründet also die Ausdrucksweise des Ap. keineswegen, wiewohl dieses noch neuerlich mit Zuversichtlichkeit von Krehl behauptet worden. Einen beziehungsweisen Doketismus vertheidigt auch die Mystik — nach Val. Weigel ist der äußere Leib Christi von der Jungfrau, sein innerer aus dem Himmel entnommen. Dagegen hat eine Ueberspannung der realistischen Ansicht in neuerer und neuester Zeit Anhang gefunden. Schon von dem Valentinianer Alexander, dem Tertull. de carne Christi c. 16. entgegentritt, war auf Grund dieses Ausspruchs der Kirche der Vorwurf gemacht worden, Christus habe deßhalb das Fleisch angenommen, ut evacuaret in se ipso carnem peccati. Auf grellste Weise wurde vom Standpunkte eines mystischen Naturalismus aus diese Ansicht vertreten von Dippel, nach welchem Christus „selbst des Heiles bedürftig und unter dem Fluche gewesen, um als Vorbild zu zeigen, wie man die einwohnende Sünde besiegen könne" (Wegweiser I. 207. Hauptsumma §. 15.). Gemildert war dieselbe Ansicht von dem Christo selbst einwohnenden Sündenreize, den er durch Nichteinwilligung überwand, von Hasencamp, Menken, mit geringerer Klarheit von Stier (Andeutungen zum gläubigen Selbstverständniß II. 82.) aufgestellt, und durch Irving in weiteren Kreisen verbreitet worden (vgl. den 3. Artikel des Aufsatzes „Geschichtliches aus der Versöhnungslehre" Ev. Kirchenz. 1838. No. 62.). *Ὁμοίωμα* soll hienach nicht die Aehnlichkeit, sondern die Gleichheit bezeichnen. Wiewohl nun *ὅμοιος* beide Bedeutungen vereinigt, so haftet doch an den Substantiven *ὁμοίωμα* und *ὁμοίωσις* allein die der Aehnlichkeit; überdies widerspricht die Schriftanalogie vgl. Hebr. 4, 15. — *Καὶ*

περὶ ἁμαρτίας schon von It. (per carnem), Tert. de resurrect. carnis c. 66., von der Vulg. (de peccato), Chrys., Theod., Luth., Balduin, Beng. mit κατέκρινε verbunden. Dem steht καί entgegen, will man es nicht mit Calv. durch etiam übersetzen. Von vielen der Aelteren wird dann das περὶ ἁμαρτίας de peccato als Angabe des Objekts der Anklage angesehen. Es war ein Rechtsurtheil, wodurch das Attentat der Sünde, sich an Christo dem Heiligen zu vergreifen, — Einige setzen an die Stelle der Sünde ihren Urheber, den Teufel — bestraft wurde (Baur Versöhnungslehre S. 71.). Schon Thom. Aqu. wendet sich von dieser Fassung ab und erklärt de peccato: ex virtute passionis suae, quae dicitur peccatum propter similitudinem peccati, Hervåus: de morte, quae est ex peccato nach Hebr. 2, 14. und Beza nennt diese Erklärung, welcher zuletzt noch Este beigetreten, eine subtilis argutia. Luth. und Bullinger haben auffallenderweise mit der It. περί durch per übersetzt, welches Luth. näher erklärt: „er hat die Sünde mit Sünde verdammt" — d. i. „er ward ein Sünder unter dem Kreuz mitten unter den Buben" nach 2 Kor. 5, 21. (Walch XI. 2984.). Dagegen hatte schon Aug. in einer seiner verschiedenen Erklärungen, Orig., Pelag. und so auch Mel., Calv., Bucer, neuerlich B.-Crus. für περὶ ἁμαρτίας nach Hebr. 10, 6. 8. die Bed. חַטָּאת geltend gemacht „das Sündopfer", auch läßt sich dagegen ein sprachlicher Grund nicht erheben, denn nicht nur mit dem bestimmten Artikel τὸ περὶ ἁμαρτίας, sondern auch ohne denselben kommt es in den LXX. häufig vor, vgl. Ps. 40, 7. 3 Mos. 20, 27. (37.) u. a. Von Theoph., Oek., Balduin, Grot. und den Neueren, auch Phil., wird dagegen die Bed. „wegen" vorgezogen, nämlich ad destruendum peccatum. Es scheint allerdings darin das acumen zu liegen, daß der, welcher eine der sündlichen Natur ähnliche Menschennatur angenommen, dieses gethan, gerade um die Sünde aufzuheben.

Κατέκρινε. Hier die weiteste exegetische Differenz zwischen denjenigen, nach denen nur von einer objektiven Aufhebung der Schuld die Rede seyn soll, und denjenigen, nach denen der Ap. von realer Aufhebung der Sündhaftigkeit spricht. Die erstere Ansicht ist die herrschende kirchliche bei

Orig., Chrys., Theod., Maximus, Hilar., Ambros., Aug., Thomas, Abäl., Herväus. So die katholischen Ausleger mit Ausnahme von Justin., die protestantischen mit Ausnahme von Beza, selbst die arminianischen und socinianischen (für welche letztere der Opfertod die obsignatio gratiae) und die meisten Neueren, Usteri, Rück., B.-Crus., Phil., F. Schmid bibl. Theol. II. 315. u. a. An keine andere als diese Erklärung zu denken wird man zunächst durch die constante Lehre des Ap. nicht nur, sondern auch des neuen Testamentes veranlaßt von der durch Christi Tod bewürkten Aufhebung der Schuldforderung des Gesetzes, welches das Leben der Gesetzerfüllung, der Uebertretung aber Tod und Fluch verkündigt (5 Mos. 30, 15.). Christus ist eine *κατάρα* für die Menschen geworden Gal. 3, 6., er ist von Gott für uns zur *ἁμαρτία* gemacht 2 Kor. 5, 21., er hat in seinem *σῶμα* die Sünden an dem Kreuze geopfert 1 Petr. 2, 24. u. s. f. Zu dieser Auffassung bewegt auch das *κατάκριμα* V. 1. als Bezeichnung der Würkung jener Schuldforderung, und ein geistreiches Wortspiel wie dieses, daß durch Christum das *κατάκριμα* selbst verdammt worden, ist ganz im Geiste des Apostels. Wird die Schuldforderung verdammt, so wird ihr damit der titulus juris abgesprochen, die Sünder zum *θάνατος* zu verdammen *), Cocc.: condemnatio pecc. nihil est aliud quam ablatio tituli, propter quem justa erat peccati petitio et legitima possessio. Derselbe Gedanke in dem Anheften der Schuldforderung an das Kreuz Kol. 2, 14., und in der Tödtung der Gesetzesforderung durch das *σῶμα* Christi (s. zu 7, 4.). Daß es dem Zusammenhange widerspreche, wenn hier von der Aufhebung der Schuld anstatt von der der Sünde die Rede sei, insofern durch dieses *κατακρίνειν* das Ausgehen des Lebensgeistes erwiesen werden solle, läßt sich auf keine Weise behaupten, s. Aug. zum Anfange dieses V. Daß aus dem Glauben die Rechtfertigung des Lebens komme, daß die Rechtfertigung eine *δικαίωσις ζωῆς* sei, ist das Thema des ganzen Briefes: was aber ist die Schuldtilgung anders als

*) Athan. contra Apollinar. lib. I. n. 5.: *κατάκρισιν τῆς ἁμαρτίας ἐπὶ γῆς ἐποιήσατο, τῆς κατάρας καθαίρεσιν ἐπὶ ξύλου, τῆς φθορᾶς ἀπολύτρωσιν ἐν ᾅδου.*

die negative Seite der Rechtfertigung? Hat nicht der Ap. 6, 1—11. ausführlich dargethan, daß in dem Versöhnungstypde Christi auch das Absterben der alten Persönlichkeit gegründet sei, und noch direkter 7, 6., daß durch den Tod der Gesetzesforderung die καινότης τοῦ πνεύματος entstehe? Nur ein befreites Gewissen kann παῤῥησία zu Gott, und damit das πνεῦμα υἱοθεσίας haben. Noch mehr, es läßt sich auch annehmen, daß diese Folge und jene Ursache von dem Ap. zusammengeschaut, und in seinen Worten zugleich ausgedrückt worden sei, da ἁμαρτία Sünde und Schuld zusammenfaßt, und nur je nach dem Zusammenhange die eine Seite mehr als die andere hervortritt, κατακρίνειν aber in der Bed. des Verdammens auch das Tödten und Aufheben mit in sich befaßt, wie dieses die johanneische Stelle Joh. 16, 11. zeigt, und auch Tertull. oder eine ältere Uebersetzung evacuavit übersetzen (de carne Christi c. 16.). Orig. daher: damnavit pecc., h. e. fugavit et abstulit, Iren.: ut condemnaret peccatum et jam quasi condemnatum projiceret illud extra carnem*), Grot.: interficere est efficientiam adimere, Stier: „mit der Schuld der Sünde auch ihre Kraft vernichten." Mit besonderer Klarheit, auch mit Rücksicht auf den Zusammenhang Mel.: ut judex damnans homicidam primum pronuntiat reum esse, postea interficit eum, sic Deus damnans peccatum, quum filius innocens sit factus victima, primum eripuit peccato autoritatem nos accusandi, postea omnino delet, quum reddit nobis aeternam vitam et justitiam integram. Man bemerke, wie Mel. hier und anderwärts als das letzte Ziel der Versöhnung die Vollendung der obedientia inchoata in der Ewigkeit im Auge behält. — Ἐν τῇ σαρκὶ ist als nähere Bestimmung von ἁμαρτία an τὴν ἁμαρτίαν herangezogen worden, wogegen nicht das Fehlen des Artikels bei dem Bestimmungsworte entscheidet, wohl

---

*) Der Ausspruch des Iren. ist übrigens nicht mit Recht von Menken zur Unterstützung seiner Versöhnungsansicht gebraucht worden (über die eherne Schlange S. 88.). Allerdings nimmt die obedientia activa in der Lehre des Kirchenvaters eine Hauptstelle ein, aber nicht ohne die Schuldtilgung im Kreuzesleiden (Baur Versöhnungslehre S. 34. Dunker Christologie des Irenäus S. 244).

aber, daß diese nähere Bestimmung hier müßig wäre, während sie in scharfer Antithese zu. ἐν ᾧ ἠσθένει hervortritt, wenn es mit dem Verb. κατέκρινε verbunden wird: „er vollzog in derjenigen Sphäre, aus welcher die Schwächung des Gesetzes hervorging, in der sündlichen Menschennatur, auch das Verdammungsurtheil der Sünde." Und zwar ist diese σάρξ nach Pesch., Orig., Grot., Este, Usteri, Olsh. Christi σάρξ, an welcher — oder wie Er., Este will, durch welche — das Urtheil über die Sünde vollzogen wurde. Doch ist das Fehlen des αὐτοῦ bei ἐν τῇ σαρκί (vgl. dagegen Eph. 2, 15.) ein entgegenstehendes Hinderniß. Es wird daher unter σάρξ die sündliche Menschennatur, welche — obwohl nur καθ' ὁμοίωμα — auch Christus besaß, zu verstehen seyn (Phil., de W.). Dieses nun führt auch auf den Grund, warum seine Erscheinung ἐν ὁμοιώματι σαρκ. ἁμ. stattfinden mußte. Es liegt nicht der Gedanke zu Grunde, wie in Hebr. 2, 14., daß nur durch die Theilnahme an σὰρξ καὶ αἷμα der Tod möglich wurde, sondern es sollte in derselben Menschennatur, welche der Sünde dient, auch die Sündenherrschaft gebrochen werden. Calv.: addidit in carne, quo certior sit nostra fiducia, dum videmus pecc. in ipsa natura devictum et abolitum. Sic enim sequitur naturam nostram vere fieri participem ejus victoriae. Tertull. de carne Christi c. 16. ed. Oehler: nam neque ad propositum Christi faceret evacuantis peccatum carnis, non in ea carne evacuare illud, in qua erat natura peccati, neque ad gloriam. Quid enim magnum, si in carne meliore et alterius i. e. non peccatricis naturae naevum peccati redemit. Ergo, inquis, si nostram induit, peccatrix fuit caro Christi. Noli exstringere explicabilem sensum, nostram enim induens suam fecit, suam faciens non peccatricem eam fecit.

Dieses letzte Moment führt uns zu der anderen Erklärung über, nach welcher in dem Text nicht von der Schuld- sondern allein von der Sündentilgung die Rede seyn soll. Das Ausgehen des befreienden Lebensgeistes von Christo werde nur dann durch V. 3. einleuchtend nachgewiesen, wenn in demselben der Gedanke liege, daß Christus durch seine reine heilige Persönlichkeit in seiner eigenen Menschheit den Sieg über die Sünde davon getragen, und dieser sündlose Geist nun auch durch

den Glauben auf die Gläubigen übergehe. Nicht mit Grund urtheilt Rück. „es sei diese Ansicht ganz dem Geiste der neueren Theologie angemessen, frage sich aber, ob sie auch dem des Ap. und seiner Zeit entspreche." Mit Unrecht zwar führt er selbst Orig. und Pisc. den vornehmsten Gegner der obedientia activa, als Vertreter derselben auf, aber unter den Alten findet sie sich bei Cyrill, Phot., Gennad., Theoph., Schol. Matth., Tertullian *), Pelag., auch beziehungsweise bei Theod. Unter den Reformatoren hat Beza als vorzüglicher Begünstiger der Lehre von der obedientia activa sie mit Nachdruck vertheidigt **), in der katholischen Kirche Justin., welcher sich des Widerspruchs gegen die herrschende Ansicht bewußt ist, in neuerer Zeit Winzer, Stier, Neand., Mey., de W., Hofm. (Schriftbew. I. 2. S. 239.). Cyrill.: *ἐπειδὴ δὲ ὁ πᾶσαν τὴν κτίσιν ἁγιάζων Λόγος κατῴκηκεν ἐν αὐτῇ, κατακέκριται τῆς ἁμαρτίας ἡ δύναμις· ἵνα καὶ εἰς ἡμᾶς διαβαίνῃ τὸ κατορθούμενον· μετεσχήκαμεν γὰρ αὐτοῦ πνευματικῶς τε καὶ σωματικῶς. ὅταν γὰρ καὶ ἐν ἡμῖν αὐλίζηται Χριστὸς διὰ τοῦ ἁγίου Πν. καὶ διὰ τῆς μυστικῆς εὐλογίας, τότε δὴ πάντως καὶ ἐν ἡμῖν ὁ τῆς ἁμαρτίας κατακρίνεται νόμος.* Theoph.: *οὐ γὰρ δὴ ἄλλην σάρκα ἀνέλαβεν, ἀλλ' αὐτὴν ταύτην λαβών, ἡγίασε καὶ ἐστεφάνωσε, κατακρίνας τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκὶ τῇ προςληφθείσῃ, καὶ δείξας, ὅτι οὐ φύσει ἁμαρτωλὸς ἡ σάρξ.* Auch diejenigen gehören hieher, welche zu dieser Art des Sieges über die Sünde den Christo einwohnenden Reiz für nothwendig halten (s. ob. S. 390.). Die vorzüglich aus dem Zusammenhange entnommenen Gründe, welche von den Vertretern dieser Erkl. der kirchlich herrschenden Ansicht von der Stelle entgegengesetzt worden, haben bereits bei Darlegung derselben ihre Erledigung gefunden: was aber dieser Auffassung beizutreten

*) Wenn die von Neand. (Tertullian S. 414.) besprochene Stelle de resurr. carnis c. 46. noch Zweifel ließe, so kommt die noch deutlichere de carne Christi c. 16. hinzu.

**) Obwohl gerade in der reformirten Kirche in Piscator sich der Widerspruch gegen die obedientia activa erhebt, so hatte sie doch in derselben eine vorzügliche Bedeutung (Schneckenburger zur kirchlichen Christologie S. 65.).

bedenklich machen muß, ist, wie schon gesagt, daß diese Anschauung der Versöhnung nicht nur bei dem Ap., sondern auch im N. T. überhaupt einzig dastehen würde. Auch ist die Auslegung Beza's selbst von denjenigen reformirten Dogmatikern nicht in Betracht genommen, welche die obedientia activa vertheidigt haben.

V. 4. Der Zweck der Verurtheilung der Sünde, welcher nur durch eben diese Verurtheilung erreicht werden konnte: die durch subjektive Erfüllung des Gesetzes bei den Gläubigen sich kundgebende Herrschaft des Lebensgeistes. *Δικαίωμα* collektivisch in der herrschenden Bed. „Satzung" 1, 31., diese collekt. Bed. des *δικ.* auch LXX. Spr. 8, 21., des *ἐντολή* 7, 13. Vulg., Er. wie 5, 18. justificatio. Daß der Erlösungsthat als letzter Zweck die Herstellung des Ebenbildes Gottes, die Erfüllung des Gesetzes zu Grunde liegt, wird vom Ap. auch ausgesprochen Col. 1, 22. Eph. 2, 10. Die praktische Verwürklichung dieses Zweckes, wo Gott in Allen Alles seyn wird, spricht 1 Kor. 15, 28. aus. So nicht Chrys., Theod.*), aber Cyrill s. ob. S. 395., Aug., Pel., Thom. Aqu., Abäl., auch Luth. erklärt in der Randglosse noch so: „darum sendet Gott seinen Sohn und lud auf ihn unsre Sünde und hilft uns also das Gesetz erfüllen durch seinen Geist." Ebenso Mel.: ut justitia impleatur i. e. ut justi simus. Non enim

*) Zum Befremden der Ausleger erklären Chrys., Theod., Theoph., Oek. *τὸ δικαίωμα: ὁ σκοπὸς τοῦ νόμου.* Chrys.: *τί ἐστι τὸ δικαίωμα; τὸ τέλος, ὁ σκοπὸς, τὸ κατόρθωμα. τί γὰρ ἐκεῖνος ἐβούλετο καὶ τί ποτε ἐπέταττεν; ἀναμάρτητον εἶναι. τοῦτο τοίνυν κατόρθωται νῦν ἡμῖν διὰ Χριστοῦ. Καὶ τὸ μὲν ἀντιστῆναι καὶ περιγενέσθαι, γέγονεν ἐκείνου· τὸ δὲ ἀπολαῦσαι τῆς νίκης ἡμέτερον.. ὅπερ ἦν δικαίωμα τοῦ νόμου τὸ μὴ γενέσθαι ὑπεύθυνον τῇ ἀρᾷ, τοῦτο ἤνυσέ σοι ὁ Χριστός.* Was den Sinn dieser Erklärung betrifft, so kann es — wenn man überdies Theod., Theoph., Oek. vergleicht — nur der seyn, daß Christi Rechtfertigung den Gläubigen zugesprochen werde. Was aber die auffallende Erklärung des *δικαίωμα* durch *σκοπὸς τ. ν.* anlangt, so zeigen die patristischen Aussprüche unter *δικαίωμα* bei Suicer, daß sie das Wort *δικαίωμα* statutum sich erklärten: *ὡς δικαιοῦν τὸν κατορθοῦντα δυνάμενον.* Demnach können sie *δικαίωμα* der Wortbed. nach = „Rechtfertigung" genommen haben, obwohl zu 5, 16. Chrys. und zu 5, 18. Theod. *δικαιοσύνη* dafür setzt.

ideo patitur filius Dei, ut deinde peccatum maneat, und gleicherweise Bucer, obwohl er justificatio hat. Hiemit schien nun zu Großes für den irdischen Entwicklungsstand der Gläubigen ausgesagt zu seyn: die Lehre von einer in diesem Leben zu erlangenden Vollkommenheit war einer der häufigsten Vorwürfe gegen Arndt, Spener, Wesley u. a., doch wird nur Gichtel und die auf ihn zurückzuführenden sog. Engelsbrüder von demselben getroffen, vgl. die verständigen Erörterungen von Spener in der Vorr. zu Köpken dial. de templo Salom. und „Vertheidigung seiner Unschuld" gegen Alberti §. 14. f. Von Calv. indeß wird dieses Bedenken besonders als Grund erwähnt, warum er mit den Meisten derjenigen, welche V. 3. von der Verurtheilung der Schuldforderung verstanden hatten, auch *δικαίωμα* von dieser erkläre, und das *πληρωθῆναι ἐν ἡμῖν* von der applicatio derselben auf die Gläubigen; Calixt, diese neuere mit der älteren Erkl. verbindend: imputata nobis plenissima Christi justitia et nova quadam per gratiam sp. s. inchoata; de Dieu spricht in ähnlichem Sinne von einer zwiefachen justificatio. Sprachlich wurde die Berechtigung dieser letzten Fassung nicht weiter erläutert. Es hieß nur wie bei Pareus: ut satisfactio Christi nobis imputaretur non secus ac si a nobis ipsis impleta fuisset. Die sprachliche Rechtfertigung wäre diese gewesen, daß *πληροῦν* im Sinne von „vollziehen" gebraucht sei Apg. 12, 25., und *ἐν* im Sinne von an. Aber freilich, wenn unter der Rechtfertigung die Erfüllung der Schuldforderung verstanden wird, so konnte nicht wohl gesagt werden, daß sie sich an Jemand vollziehe, sondern nur, daß sie Jemandem mitgetheilt werde. Dasselbe Bedenken bleibt, auch wenn man mit Brenz, Aret. das *δικαίωμα* von der Pflichterfüllung Christi als der obedientia activa versteht, oder mit Bullinger, auch Beza, von der obedientia activa und passiva zugleich. Von einem passiven Sichvollziehen des *δικαίωμα* konnte der Ap. nur sprechen, wenn *δικ.* einen Beschluß Gottes bezeichnet, daher von Köllner, Fr., Phil. die zu K. 5. geltend gemachte Bed. sententia absolutoria auch hier in Anwendung gebracht wird. Während die andern gegen die vorher erwähnte Erklärung angeführten Bedenken unerheblich sind, scheint dies erheblicher, daß, wenn von einer Erfüllung durch

die Gläubigen die Rede seyn soll, auch ὑφ' ἡμῶν erwartet werden müßte, und nicht ἐν ἡμῖν. Das ἐν nämlich mit Carpz. „unter" zu übersetzen, ist unpassend, denn nicht durch die gegenseitige Ergänzung einer Gemeinde soll das Gesetz erfüllt werden. Ebensowenig kann der Ap. die Innerlichkeit der christlichen Gesetzerfüllung haben andeuten wollen (Reiche), da ja sofort von einer praktischen Lebensäußerung die Rede ist. Ἐν ließe sich allerdings ohne Schwierigkeit in der Bed. „durch" nehmen (Rück.), aber eher dürften Mel., Beza, Olsh., de W. richtig gesehen haben, wenn sie die Wahl des „in" daraus erklären, daß Christus als das Princip dieser neuen Gerechtigkeit angedeutet werden soll. Mel.: ipse est persona colligens ecclesiam, vivificans credentes. Auf dieselbe Anschauung kommt die Meyersche Erklärung zurück: „damit diese Gesetzerfüllung an dem ganzen Wandel in die Erscheinung trete," denn auch dann werden die Christen gleichsam nur als die Träger eines das Gesetz erfüllenden Princips betrachtet. — Der Participialsatz ist nicht Bedingung, wie es Viele der Aelteren fassen, sondern Angabe der Art und Weise, wie diese Gesetzerfüllung sich äußert. *Πνεῦμα* ist der V. 2. erwähnte Lebensgeist, wie er nun bei den Gläubigen zum Antriebe geworden ist, V. 11. 14.

V. 5. Da das Princip der Gläubigen ein anderes geworden, so auch ihre Erscheinung. *Εἶναι κατά τι* „die Eigenschaften von etwas an sich tragen" also = *οἱ σαρκικοί* — der weitere Begriff, welcher sowohl das *φρονεῖν* als *περιπατεῖν* in sich faßt. Gal. 5, 25.: *εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν.*

V. 6. Die Anknüpfung durch *γάρ* ist befremdend. Sie könnte nämlich nur der zweiten Hälfte von V. 5. zur Begründung dienen, während die Correspondenz der Satztheile eine Begründung der beiden Hälften von V. 5. erwarten läßt. So bekommt die Ansicht Wahrscheinlichkeit, daß nach griechischem und hebräischem (כִּי) Sprachgebrauch der Grund V. 6. dem in V. 5. parallel, ebenfalls zur Motivirung des *τοῖς μὴ κτλ.* in V. 4. dient. Wo nämlich wir „und" zu gebrauchen pflegen, pflegen die Classiker, indem sie bei einem zweiten Satze den ersten noch im Auge behalten, ein zweites *γάρ* zu setzen;

Beispiele aus den Classikern bei Bornemann Xen. Symp. 4, 55. Krüger §. 69. 13. 2., im N. T. Jak. 1, 6. 7. nach Fr., Wahl auch Matth. 6, 32. So wäre der Gedanke einmal, daß Christen *κατὰ πνεῦμα* wandeln und nicht *κατὰ σάρκα*, weil ihre Gesinnung jetzt durch das *πνεῦμα* bedingt ist, sodann weil das Trachten *κατὰ σάρκα* Verderben, aber das *κατὰ πνεῦμα* das Leben bringt. — Der Umfang von *θάνατος* durch *ζωή* und *εἰρήνη* angedeutet, welches letztere ein Hauptmoment des Ersteren hervorhebt — entweder mehr nach der Seite des alt=testamentlichen Sinnes das Moment der Selbstbefriedigung, oder nach der des neutestamentlichen die innere Harmonie.

V. 7. 8. Mit Tiefe wird der Grund des *θάνατος* und der *ζωή* nachgewiesen in der gestörten Lebensharmonie mit Gott, und zwar so, daß beide Seiten sich entsprechen, die der *ἔχθρα* auf Seite des Menschen, das Mißfallen auf Seiten Gottes. — *Ἔχθρα*. Kern: „nicht absichtliche Empörung gegen Gott, sondern Widerspruch in dem, was er dem Menschen frei gelassen" (Tübing. Zeitschr. 1832. 2. H. S. 203.). So allerdings, so lange noch nicht das richtende Gesetz das eigentliche Wesen des Gegensatzes zum Bewußtseyn gebracht hat, wo jedoch dieses, so wird der natürliche Widerspruch auch zum bewußten Gegensatz gegen den Gesetzgeber und Richter. So Mel.: loquitur Paulus principaliter de cogitationibus de Deo, quales sunt in mente non renata, in qua simul magna confusio est dubitationum, deinde et de affectibus erga Deum.. in securis est contemtus judicii Dei, in perpere factis indignatio et fremitus adversus Deum, s. zu 5, 20. — *Οὐ δύναται* Aug. vitium est non naturae. Krehl findet hier „die schwache Seite im paulinischen System", daß er, der dem natürlichen Menschen doch die Fähigkeit zum Glauben lasse, ihm die Freiheit zum Guten absprechе. Zeller in dem Aufsatze „über griechische und christliche Ethik" erweist hieraus den christlichen Dualismus von Sinnlichkeit und Geist, indem er diesen Ausspruch mit dem aristotelischen in Contrast stellt: *λόγου δὲ καὶ τοῦτο (τὸ ἄλογον) φαίνεται μετέχειν, ὥσπερ εἴπομεν πειθαρχεῖ γοῦν τῷ λόγῳ τὸ τοῦ ἐγκρατοῦς — φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν· τὸ μὲν γὰρ φυσικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ*

δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ᾗ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν, (theolog. Jahrbücher 1850. S. 445.). Wir meinen aber, daß, wenn auch der paulinische Gegensatz von πνεῦμα und σάρξ der von Geist und Leiblichkeit wäre, P. den aristotelischen Satz ganz ruhig stehen lassen konnte, denn seine Meinung konnte doch nicht die seyn, daß vor der Bekehrung, also vor der Mittheilung des πνεῦμα θεοῦ, der Heide nie die Sinnlichkeit der Vernunft unterzuordnen vermocht habe, vergleiche vielmehr die Aussprüche in K. 2. Uebrigens führt gegen den Dualismus Iren. gerade daraus den Beweis, daß der wilde Oelbaum die Einpflanzung des göttlichen πνεῦμα zulasse, vgl. die schöne Ausführung in c. haereses l. V. c. 10. Es möchte sich vielmehr aus diesem Ausspruche des Ap. recht deutlich ergeben, daß σάρξ hier nicht die indifferente Sinnlichkeit bezeichnen kann, sondern die Menschennatur mit dem bestimmten Nebenbegriffe des Sündhaften. In οἱ δέ ist das δέ metabatisch qui autem, also wesentlich nicht verschieden von καί (2 Kor. 6, 14.).

V. 9. Mit einer leisen Ermunterung zur Selbstprüfung wendet sich nun der Ap. an die Leser, um ihnen, nachdem V. 3. 4. nachgewiesen hatte, wie durch die Verurtheilung der ἁμαρτία die Möglichkeit der Gesetzerfüllung in ihnen hergestellt sei, nun anzudeuten, wie diese sittliche Verklärung allerdings nur partiell und allmählig zu Stande komme, sich aber vollenden werde, wenn die im Geiste schon begonnene Verklärung ihren Abschluß erhalte in einer leiblichen Verklärung.

Die Aufmunterung zur Selbstprüfung liegt in εἴπερ, von welchem Theod. sagt: ἀμφιβολίας ἐστίν. Zwar dringen Chrys. und Theoph. mit Nachdruck darauf, daß es vielmehr im Sinne von ἐπειδήπερ hier die Gewißheit ausdrücke, doch, wenn dies auch sprachlich zulässig, läßt es sich gerade hier nicht annehmen, wo das folgende εἰ δέ τις κτλ. und die Ermahnung V. 12. auf eine leise Warnung hindeuten. Wie in dem klassischen, so läßt sich auch im neutest. Gebrauch überall der erst bei der verfallenden Gräcität nicht mehr festgehaltene Unterschied nachweisen, daß εἴπερ = „wenn anders" den leisen Zweifel, εἴγε die zuverlässige Voraussetzung „wenn denn," ausdrückt, s. die Belege in meinen Beiträgen

zur neutest. Sprachcharakteristik S. 146. — Das πνεῦμα Χριστοῦ von dem πνεῦμα θεοῦ nur insofern verschieden, als ersteres der durch Christum vermittelte Gottesgeist (Joh. 14, 16. 16, 14.), welcher bei Joh. und P. sensu eminentiori πνεῦμα θεοῦ heißt (s. zu 4, 2.). Durch und in seinem Geiste ist aber auch Christus selbst in seinen Gläubigen gegenwärtig (Joh. 16, 23.), wie denn auch sofort V. 10. Χριστός an die Stelle tritt.

V. 10. Sollen beide V. von einer ethischen Belebung verstanden werden mit Er., Pisc., Heum., Krehl, so scheint τὰ θνητὰ σώματα V. 11. dem zu widerstreben, so wie andrerseits νεκρός V. 10. widerstrebt, wenn mit Aug. (Prop. 49. de pecc. mer. et rem. 1, 7.), Beza, Beng., Usteri, Rück., Fr., Mey., zuletzt Reiche (in d. comm. crit. besonders im Gegensatze zu Krehl), beide Verse von physischer Belebung verstanden werden sollen. Νεκρός soll nach Mey. proleptisch, nach Fr. hyperbolisch so viel seyn als morti obnoxium = „so gut wie todt." Man beruft sich auf zwei Stellen des Arrian dissert. Epict. 3, 10, 15.: περὶ τὸ σωμάτιον τὸ οὐκ ἐμὸν, τὸ φύσει νεκρόν, und 3, 22. 41.: πῶς οὖν ἔτι ἀνεμπόδιστον εἶναί τι δύναται τῶν τοῦ σώματος; πῶς δὲ μέγα ἢ ἀξιόλογον τὸ φύσει νεκρὸν, ἡ γῆ, ὁ πηλός; Doch kann hier von einem proleptischen Gebrauche nicht die Rede seyn: νεκρός bezeichnet vielmehr in d. St. die materia iners im Gegensatze zur bewegenden Kraft des Geistes. Für unmöglich wird zwar eine solche meton. conseq. pro antec. nicht gehalten werden dürfen — wenn Luther den Leib „den alten Madensack" nennt, so beruht dies auf derselben Metonymie *) — aber ein der Schriftanalogie ungleich entsprechenderer Sinn ergiebt sich für beide Verse aus der Vergleichung von 2 Cor. 5, 5. und Joh. 5, 25. 28. In dieser paulinischen Stelle wird der Besitz des göttlichen Geistes als Angeld des σῶμα πνευματικόν dargestellt, welches mit Sicherheit auf dieses schließen lasse, und bei Johannes findet sich die Anschauung, nach welcher die leibliche Erweckung nur das Complement, die Spitze der geistlichen ist. Wie Leiblichkeit „das Ende der Wege Gottes," wie alles Innerliche sich erst vollendet, wenn es zu der ihm entsprechenden Erscheinung

*) Fr. vergleicht: ἡ δὲ σπαταλῶσα ζῶσα τέθνηκε 1 Tim. 5, 6., aber τέθνηκε steht dort vom ethischen Tode.

gelangt ist, so wird in jenen Aussprüchen des Erlösers der leibliche Verklärungsproceß als der Ausgang des Erlösungsprocesses dargestellt, und daß dieses auch die Ansicht des Apostels, zeigt der Zusammenhang der leiblichen Auferstehung mit dem letzten Ausgange der Parusie in 1 Cor. 15. wie auch seine Lehre von dem *σῶμα πνευματικόν*. Hatte nun der Ap. V. 2. von der Erlösung von Sünde und Tod gesprochen, so war es ganz angemessen, nun von der Stufenfolge derselben, der geistigen Verklärung und zuletzt der leiblichen zu sprechen. So die Mehrzahl der Ausleger, unter den Aelteren Chrys., Cyrill, Theod., Gennad., ferner Thomas Aqu., Abäl., Luth., Grot., Schlichting, Spener, B.-Crus., Olsh. Von Calv., de W. und Phil. wird ein Ineinandergehen beider Beziehungen angenommen. — *Νεκρός* im ethischen Sinne wie *ἀπέθανον* und *ἀπέκτεινεν* 7, 10. 11., aber auch die Momente der ethischen Lebensstörung und des Elendes mit in sich fassend (vgl. *θάνατος* in V. 6.), Luth.: „um der Ueberbleibsel willen im Fleisch werden wir vom Gesetz zum Tode verdammt und unser fleischliches Leben hat kein gutes Gewissen" (Walch VI. 273.). *Τὸ πνεῦμα* ist nach dem vorliegenden Gegensatze zu dem *σῶμα* der menschliche Geist, welcher hier allerdings als der des *πνεῦμα τῆς ζωῆς* theilhaftig gewordene zu denken ist, wie Theod. bemerkt: *πνεῦμα τὴν ψυχὴν προσηγόρευσεν ὡς πνευματικὴν γεγενημένην*. *Ζωή* wohl im Rückblick auf V. 6. (vgl. V. 13.) die vollere Bezeichnung statt des Adj. *ζῶν* (Joh. 6, 63.); so ist also auch hier mit dem ethischen Momente das pathologische der Selbstbefriedigung in Verbindung zu denken. Von B.-Crus. wird gegen die angegebene Fassung des *νεκρός* sehr mit Unrecht eingewendet: „in diesem Zustande sollte ja jener Kampf, jene Theilung des inneren Lebens aufhören, *νεκρόν* muß also das Abgethane bezeichnen, und aus dem Folgenden *ἁμαρτίας* zu *σῶμα* ergänzt werden." Auch Orig., Chrys., Cyrill, Grot. erklären: „todt für die Sünde" *). Es ist richtig, daß der ethische *θάνατος* des *σῶμα* nicht absolut gefaßt werden

*) Ausgesucht contort Cocc.: corpus mortuum est peccato propter pecc. condemnatum, spiritus noster tum maxime, quando corpus est enectum, vita propter justitiam Christi.

kann, P. hatte ja 7, 25. den Dank dafür ausgesprochen, von dem σῶμα τοῦ θανάτου τούτου befreit zu seyn; nach 2 Cor. 4, 11. offenbart sich die ζωὴ Ἰησοῦ (welches hier nicht bloß die Lebensrettung, vgl. de W. z. d. St.) auch in der θνητὴ σάρξ, aber eben so gewiß ist auch die Herrschaft der ζωή, zumal in der Sphäre des σῶμα (Gal. 2, 20.), nur eine relative, denn die Gläubigen haben nur die ἀπαρχὴ τοῦ πν. empfangen, V. 23. Aug. mit Verweisung auf unsere Stelle: non finientur (desideria haec), nisi resurrectione corporis immutationem illam.. meruerimus, ubi perfecta pax erit (Opp. III, 2. 659.). Lombardus sent. l. III. dist. 19.: adhuc exspectamus redemptionem corporis, secundum animam vero jam redempti sumus ex parte, non est toto. — Δι' ἁμαρτίαν und διὰ δικ. von vielen Auslegern, den Griechen, Aug., Thomas, Abäl., den lutherischen Exegeten, Rück., Fr. von der objektiven Ursache des Todes der adamitischen Sünde verstanden, Luth.: „dieweil das edelste Stück vom Menschen durch den Glauben gerecht bleibt, rechnet ihm Gott nicht zur Verdammniß die übrigen Stücke der geringsten Sünde des Fleisches" (Walch XVII. 1770.). Und noch Mey. macht gegen die andere Fassung geltend: „da die sittliche Lebensgerechtigkeit niemals vollkommen, so kann sie auch niemals Grund der ζωή seyn" — aber doch, so weit sie eben schon vorhanden ist. Wird νεκρός im ethisch-pathologischen Sinne verstanden, so kann δι' ἁμαρτίαν nicht anders als von der noch einwohnenden Sünde verstanden werden, und demnach auch διὰ δικαιοσύνην — wobei indeß, da gemäß des Zusammenhangs von V. 2. mit V. 3. die δικαιοσύνη in der Aneignung der objektiven Gerechtigkeit besteht, die Bemerkung von Beng. ihr Recht behält: justitia parit vitam, non vita justitiam: contra Pontificios. Dem Sinne nach verbinden daher auch Mel., Calixt die justitia imputata mit der inchoata.

V. 11. Von der paulinischen Anschauung aus, daß der Gläubige als eingepflanzt in Christum auch dessen Lebensstadien, Tod, Auferstehung, Verherrlichung theilt (s. ob. S. 282.), erwartet der Ap. auch hier, vermöge der Einwohnung der todesüberwindenden Geisteskraft Gottes, daß sie an der leiblichen Auferstehung Antheil haben werden. Er zieht diese

Parallele in Bezug auf die leibliche Auferweckung auch 2 Cor. 4, 14., in Bezug auf die geistige 6, 5. Eph. 2, 5. Col. 2, 12. Wie ζωοποιεῖν in diesen beiden Stellen von der geistigen Belebung in Anspielung auf die leibliche gesagt wird, Joh. 5, 21 von beiden zugleich, und überhaupt der Gebrauch von ἐγείρειν, ζωή, ζῆν bei P. wie bei Johannes amphibolisch ist, so ließe sich allerdings ζωοποιεῖν von der ethischen Belebung oder mit Calv., Crell, de W., Phil. von dieser und der geistigen zugleich verstehen, zumal dem Prädikate θνητός auch das Moment der Sündhaftigkeit inhärirt (s. zu 6, 12.). Aber dem paulin. Pragmatismus, so wie der Analogie in Joh. 5. ist doch entsprechender, von V. 10. zu V. 11. einen Fortschritt anzunehmen, so daß die leibliche Belebung sich als Complement der im πνεῦμα begonnenen geistigen darstellt. Wird dieses als Sinn angenommen, so empfiehlt sich auch die Lesart des Gen. διὰ τοῦ πνεύματος vor der des Akk., da ja auch schon das ihnen einwohnende πνεῦμα als Auferstehungskraft bezeichnet ward. Doch auch bei διὰ c. acc. entsteht kein wesentlich verschiedener Sinn, da „vermöge des Geistes" sich auch so fassen läßt, daß dieses nur die indirektere Bezeichnung des διὰ c. gen. ist (vgl. Joh. 6, 57. 1 Cor. 7, 5.). Was überhaupt die Verschiedenheit der beiden Lesarten betrifft, so halten sich die äußeren Zeugnisse, welche zuletzt noch von Reiche comm. crit. S. 54. in Vollständigkeit zusammengestellt worden, ziemlich das Gleichgewicht; die Hauptzeugen für den Gen. sind ABC, welchen Lachm., Tisch. folgen, für den Akk. DEFGI, aber auch Pesch. und Vulg., und hiefür — obwohl nur nach inneren Gründen — Griesbach (Opusc. de notione voc. πνεῦμα I. 395.), Fr., Reiche. Zwar zeigt der Dial. de s. Trinit. des Mönches Maximus (Opp. Athanas. T. II.), daß die Orthodoxen im Streite mit den die Persönlichkeit des heiligen Geistes leugnenden Macedonianern sich auf die Lesart διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος πν. beriefen, insofern damit der heilige Geist dem πατήρ und dem υἱός zufolge Joh. 5, 26. gleichgestellt würde. Ihre Behauptung indeß, daß sich in allen alten Handschriften jene Lesart finde und die Macedonianer den Text verfälscht hätten, erweist sich daraus als ungegründet, daß διὰ τὸ ἐνοικοῦν πν. schon vor jenem Streite, in der

Pesch., It., bei Iren., Orig., Tertull. und nach demselben bei Orthodoxen vorkommt. Auf die Beschuldigung der Macedonianer, daß die Orthodoxen ihrerseits die Handschriften verfälscht hätten, hätte Mey. nicht zu Gunsten des Akk. Gewicht legen sollen, da sich hier wohl eine bloße Retorsion erwarten ließ; genau genommen war aber auch der Vorwurf des Häretikers bescheidener als der des Orthodoxen, indem er in den Handschriften, auf welche sie sich beriefen, nur einen Schreibfehler voraussetzte: *ἐὰν οὖν που ἐν ῇ δεύτερον ἀντίγραφον εὑρεθῇ ἐσφαλμένον παρ᾽ ὑμῖν, ἐκ τούτου ἔχεις με πεῖσαι;* Soll die Entscheidung davon abhängen, welche von beiden Lesarten am ehesten zu einer Textesänderung Anlaß geben konnte, so stimmen wir de W. bei, daß dieses am ehesten bei der des Gen. der Fall war. Der Akk. war schon vorausgesetzt durch das *εἰ τὸ πνεῦμα οἰκεῖ ἐν ὑμῖν*, und durch die Vorstellung 2 Cor. 5, 5., daß der Gottesgeist den Gläubigen als Angeld der leiblichen Verklärung und der ewigen *κληρονομία* (Eph. 1, 13.) gegeben sei, wogegen die Vorstellung der Erweckung des Leibes durch das *πνεῦμα* hier ganz isolirt steht. —

Fragen wir nun nach dem zu Grunde liegenden Gedanken, so hängt die Antwort davon ab, worin die Continuität der gegenwärtigen Leiblichkeit mit der verklärten zu setzen sei, ob in die Redintegration jenes leiblichen Stoffes, der schon jetzt alle 5 Jahre durch Assimilation ein anderer wird, oder vielmehr mit Orig. in die vollkommnere Ausprägung desjenigen *χαρακτήρ* in der pneumatischen Leiblichkeit, welchen unvollkommenerweise bei den Gläubigen der ihren Geist beseelende Geist Christi in ihnen ausgeprägt. Orig. Sel. in Ps. T. II. S. 535.: *σὰρξ μὲν οὐκέτι ἔσται· ἀλλ᾽ ὅπερ ποτὲ ἐχαρακτηρίζετο ἐν τῇ σαρκὶ, τοῦτο χαρακτηρισθήσεται ἐν τῷ πνευματικῷ πνεύματι* *). Sollte aber die Lesart

*) Von andern Prämissen aus führt die mystische Ansicht vom inneren Leibe (s. zu 7, 22.) und die mit größerer Klarheit ausgeführte bei Rothe von dem beseelten Naturleibe auf das gleiche Resultat. — Die vis plastica legt mit Aristot. und namentlich Themistius paraphr. de anima I. c. 22. auch Thom. Aq. der in der Materie des Embryo latitirenden vegetativen Seele bei: in materia statim ab initio est anima vegetabilis, non quidem secundum actum secundum, sed sec. actum primum, sicut

des Akk. die richtige seyn, so läßt sich dieselbe, wie bemerkt wurde, in ganz gleichem oder doch, im Hinblick auf 2 Cor. 5, 5., in ähnlichem Sinne fassen, daß nämlich Gott den durch Einwohnung seines Geistes schon begonnenen Verklärungsproceß bei den Gläubigen durch das σῶμα πνευματικόν zu seinem Ende führen werde. Derselbe Gedanke liegt auch zu Grunde, wenn Clem. Alex. argumentirt, daß der Geist, der jetzt im σῶμα wie in einem σῆμα begraben liege, den ihm gebührenden Tempel erhalten müsse. Vgl. Orig.: necessarium videtur, reddi spiritui habitaculum suum templumque restitui. Iren. c. haeres. 4, 9.: templum Dei, in quo spiritus habitat patris, et membra Christi non participare salutem sed in perditionem redigi dicere, quomodo non maxime blasphemiae est?

V. 12. 13. Von der Fortführung der mit 10. 11. begonnenen Ideenreihe läßt sich der Ap. durch das Bedürfniß einer Paränese abführen und kommt nachher von einem anderen Punkte aus auf den eschatologischen Ausblick zurück. Ἄρα könnte zwar auf die von V. 11. an geschilderten, durch die Geistesmittheilung bedingten Prärogativen zurückblicken, aber auch an die Verheißung 10. 11. angeknüpft ergiebt es immer einen angemessenen Sinn. Ist jene Verklärung das Ergebniß der Herrschaft des πνεῦμα θεοῦ, so gebührt sich auch, um solcher Gnade theilhaft zu werden, dem Geiste gemäß zu leben. Chrys.: δείξας ὅσον τὸ ἔπαθλον τοῦ πνευματικοῦ

---

anima sensitiva in dormientibus (Summa I. qu. 118. ad 4.). Eine solche vis plastica nimmt Dante zur Bildung transitorischer Verleiblichung im Purgatorium an (Purg. canto XV.). Auch Schubert nähert sich der von uns bei dem Ap. vorausgesetzten Vorstellung — nur unter Vermittelung eines stofflichen aus der gegenwärtigen Leiblichkeit angebildeten „inneren Leibes": „Dennoch wie der verdauende Leib aus der Speise, deren todte verwesende Reste er hinwegstößt, einen Nahrungssaft zurückbehält, der zu neuem Fleische wird, so scheint sich die Seele (wie dies selbst das vorhin erwähnte Ergänzungsgefühl in Beziehung auf verlorene Glieder beweiset) aus dem sterbenden, sichtbaren Leibe ein Etwas zurückzubehalten, welches ein unsichtbarer Leib genannt werden kann: ein Keim der Unsterblichkeit, in welchem eine reproducirende Kraft ruht, welche zu ihrer Zeit das Verlorene wieder zu erzeugen und aus dem verwandelten Staube den sichtbaren Leib von Neuem zu gestalten vermag." Gesch. d. Seele 4. A. II. 349.

βίου.. καὶ ὅτι ζωοποιεῖ τὰ θνητὰ σώματα καὶ πρὸς τὸν οὐρανὸν πτεροῖ.. ἀναγκαίως ἐπάγει λοιπὸν τ. παραίνεσιν· οὐκοῦν οὐκ ὀφείλομεν κτλ. Freilich würde man dann geneigt seyn, ἀποθνήσκειν und ζῆν in engste Beziehung zu der leiblichen Auferstehung zu setzen, und mit Olsh. ζῆν von der erst durch das σῶμα πνευματικόν vollendeten ζωή zu verstehen. Da indeß ἀποθνήσκειν alsdann nur die Negation der Leiblichkeit überhaupt enthalten könnte, oder wenigstens — mit zu großer Verengerung des Begriffs — der verherrlichten Leiblichkeit, so wird es richtiger seyn, den Gegensatz in der Allgemeinheit von V. 6. zu fassen. Chrys.: τὸν θάνατον τὸν ἀθάνατον αἰνιττόμενος, μᾶλλον δὲ καὶ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ τέθνηκεν ὁ τοιοῦτος. — Der Gen. τοῦ kann mit Fr., Win. aus der Construktion ὀφειλέτης εἰμί τινί τινος erklärt werden, oder, wie sonst, als Bezeichnung des Inf. der Folge. Der zu erwartende Gegensatz ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα ist in V. 13. indirekt ausgedrückt. — Statt τοῦ σώματος lesen codd. DEFG und die Vulg. σαρκός, welche Lesart aus dem κατὰ σάρκα geflossen zu seyn scheint. Σῶμα ist hier, wo es sich um πράξεις handelt, aus keinem anderen Grunde gesetzt als 6, 6., nämlich als das ausführende Organ (vgl. 12, 1.). Durch den Context selbst ergiebt sich die Beschränkung des Begriffes πρᾶξις auf die improba facinora, wie Col. 3, 9. ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ. Im Klassischen nämlich wie im N. T. steht πρᾶξις ohne weiteren Zusatz wie facinus in diesem Sinne, Aeschines adv. Timarch. c. 29., Apg. 19, 18., insbesondere bei Polyb. von listigen Anschlägen, molimina, 2, 9, 2. 4, 8, 3., auch der res venerea insbesondere (Bremi zu Aeschin. l. l. c. 30. 31.), auch im späteren Griech. test. XII. patriarch. S. 530. Fabr.: ἐγένοντο ἐν ἐπιθυμίᾳ ἀλλήλων καὶ συνέλαβον τῇ διανοίᾳ τ. πρᾶξιν, und bei den Byzantinern (Du Cange). So könnte die Paränese die bestimmte Beziehung auf Wollustsünden haben, von denen P. auch 1 Kor. 6, 18. in bestimmtem Hinblick auf die dereinstige Verklärung der Leiblichkeit abmahnt. Doch mag auch wie V. 12. der Sinn ein weiterer seyn, von unsittlichen Werken überhaupt. Anders Theod. und Chrys. Der letztere: τὰς πράξεις τὰς ἐπὶ πονηρίαν κινουμένας, Theod.

τὰ τῶν παθημάτων σκιρτήματα (seditiones), also von den inneren πάθη. So Grot., Cocc., Rück., Fr., der hier die Bed. molimina in Anwendung bringt, Phil. Es wird nämlich bemerkt, daß θανατοῦν doch nicht von ἔργοις gebraucht seyn könne. Es wäre dann also genau entsprechend dem μὴ βασιλευέτω.. εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ. Allein wäre es nicht allem Sprachgebrauch zuwider, πρᾶξις von ἐπιθυμίαις zu brauchen? wenn Col. 3, 6. νεκρώσατε τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς von Theod. richtig erklärt wird: μηκέτι τὸ σῶμα ἐνεργείτω τὴν ἁμαρτίαν, und Gal. 3. von einem σταυροῦν τὴν σάρκα gesprochen wird, warum soll nicht θανατοῦν auch hier im Sinne von καταργεῖν heißen cessare facere? Vgl. z. B. Hiob 31, 1.: „ich habe einen Bund gemacht mit meinem Auge, der Jungfrau nicht zu achten." — Den dat. instr. πνεύματι nimmt Phil. vom Geiste Gottes, da Gottes Geist sich des Menschen als Werkzeug bediene, aber nicht umgekehrt, daher sei es von dem von Gottes Geiste erfüllten Menschengeiste zu verstehen und vielmehr „im Geiste", als Dat. der Norm, zu erklären, wie πνεύματι περιπατεῖτε Gal. 5, 16. Aber ist nicht πν. θεοῦ mit δύναμις θεοῦ identisch (Luc. 24, 49.)? und ist nicht auch ἐν δυνάμει πνεύματος Röm. 15, 19., ἐν πνεύματι Matth. 12, 28. der Geist als Mittel gedacht? Wozu kommt, daß das durch γάρ angeknüpfte πνεύματι θεοῦ maßgebend seyn muß. — Um den Geist als leitendes Princip wird auch im A. T. gebetet, Ps. 143, 10. „dein guter Geist führe mich auf ebner Bahn"; das πνεῦμα aber, von welchem P. hier spricht, ist sensu eminentiori der durch Christum vermittelte, der Kindesgeist, wie V. 15. sagt.

V. 14. Es wird warnend — οὗτοι „nur solche" — nachgewiesen, daß diese Geisteskraft bei ihnen vorausgesetzt werden muß; das ihnen ertheilte Kindesrecht schließt auch nach Gal. 4, 5. 6. den Kindesgeist mit in sich, welcher der Sache nach derselbe Antrieb ist wie die 6, 14. erwähnte χάρις, vgl. Gal. 5, 18.: εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον. Chrys.: δεικνὺς ὅτι οὕτως αὐτὸ βούλεται κύριον εἶναι τ. ἡμετέρας ζωῆς, ὡς τὸν κυβερνήτην τ. πλοίου. — Beng. zieht mit ACD die Wortstellung υἱοὶ θεοῦ εἰσιν wegen des Nachdrucks vor, den alsdann υἱοί

erhalte, doch liegt hier nicht auf υἱοί, sondern auf οὗτοι der Nachdruck, und gerade die Stellung am Ende ist die Stelle des Nachdrucks (s. 3, 28. 10, 19.). Wie nach der paulinischen durch das Gesetzesleben vermittelten juridischen Anschauung der Centralbegriff des Ev. die δικ. θεοῦ ἐκ χάριτος ist, nach der mystischen Anschauung des Johannes dagegen die ζωή, so beruht auch der Begriff des υἱὸς θεοῦ bei P. auf dem durch die δικ. θεοῦ ἐκ χάριτος erwürkten Kindesrechte, welches den Gegensatz zu δοῦλος bildet (vgl. Gal. 3, 23—26. 4, 1—8.), womit ferner parallel ist der Gegensatz von τέκνα ἐπαγγελίας und κατὰ σάρκα (Röm. 9, 8.), τέκνα τῆς ἐλευθέρας und τῆς παιδίσκης (Gal. 4, 31.), wogegen bei Joh. das τέκνον τ. θεοῦ durch die Lebensmittheilung Gottes an den Gläubigen erzeugt wird, und dieses erzeugende σπέρμα dauernd in sich behält 1 Joh. 3, 9. Doch fehlt auch bei P. dieses letztere Moment nicht, wenn es gleich anders vermittelt ist, denn kraft der erlangten Kindesrechte wird der Gläubige in seinem πνεῦμα υἱοθεσίας auch des πνεῦμα ζωῆς theilhaftig (V. 2.). So ließe sich unter verschiedener Anschauung noch auf vielen anderen Punkten die durchgängige Consonanz der beiden App. nachweisen. Wie endlich nach Joh. das τέκνον θεοῦ als aus Gott geboren mit Gottes ζωή schon das ewige Leben und die δόξα θεοῦ in sich hat (Joh. 17, 22.), welche sich in der Ewigkeit enthüllen wird (1 Joh. 2, 4.), so kommt nach P. vermöge des Erbrechts dem Kinde Gottes der volle Besitz der göttlichen Güter zu, welche es hier potentiell in sich trägt, welche sich aber jenseits erst entfalten (V. 24. Col. 3, 4.).

V. 15. Warum der Ap. berechtigt sei, das treibende πνεῦμα bei ihnen vorauszusetzen. — Große Schwierigkeit machte hier den früheren Auslegern der negative Satz, da doch von einer Geistesmittheilung im A. T. nicht die Rede, da ferner der dort mitgetheilte Geist, insofern er ein Geist der Knechtschaft war, nicht wohl von Gott abgeleitet werden könne, endlich wie das πν., welches vermöge der Antithese von πνεῦμα υἱοθεσίας als der heilige Geist zu fassen sei, den Geist der Knechtschaft würken könne. Chrys.: τὸ δὲ πνεῦμα τῆς δουλείας τί ποτέ ἐστιν, ἄδηλον. Οὐκ ἀσαφὲς δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ σφόδρα ἄπορον τὸ εἰρημένον· πνεῦμα

γὰρ οὐκ ἔλαβεν ὁ τῶν Ἰουδαίων δῆμος. Aug. läßt in den prop. (T.III. 2. 664.) sich verleiten — wovon er jedoch in anderen Stellen abweicht (T. III. 1. 328. V. 526.) — den Satz so zu fassen, daß der, welcher den knechtischen Geist gegeben, der Teufel seyn müsse*), welcher nach Hebr. 2, 14. 15. τὸ κράτος τοῦ θανάτου habe, und dadurch in die δειλία τοῦ θανάτου stoße, wiewohl die Juden dennoch jenen Geist per divinam providentiam bekommen haben sollen, insofern ihr irdischer Sinn dieses erforderte, und sie dadurch zu einer heilsamen Furcht getrieben wurden, welche invito diabolo dem göttlichen Zwecke diente. Auch Luth. trägt kein Bedenken, diesen Geist der δουλεία als den kainitischen zu bezeichnen, welchem der freie abelische Geist der Gnade gegenüberstehe (Walch. XII. 313.), wie denn auch Fr. hier wieder einen malus daemon, qualis servos regit, einführt. Chrys., Theod., Oek., welcher, ebenso wie Chrys., bemerkt: οὐ καθολικῶς ἔλαβον τὸ πνεῦμα, verstehen unter πνεῦμα die Gesetzgebung selbst, welche ja auch nach 7, 15 πνευματική sei. Severianus dagegen: τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμά ἐστιν ἐπ᾽ ἀμφοτέρων τῶν λαῶν ἐνεργῆσαν τὸ τῆς δουλείας καὶ υἱοθεσίας κατὰ τὸ συμφέρον καὶ ἁρμόδιον κατὰ τὴν ἀμφοτέραν ἀξίαν. Aug. sermo 156 de verb. Ap. (V. 526.): idem spiritus, in tabulis lapideis in timore, in tabulis cordis in dilectione. So erkennen auch die meisten späteren Exegeten in dem πνεῦμα denselben heiligen Geist an, der nur nach seinem doppelten effectus verschieden sei und nach Joh. 16, 8. auch in der christlichen Oekonomie das Strafamt übe. Ist diejenige Oekonomie, welche durch ihr ζυγός in den Zustand der δουλεία versetzt, von Gott ausgegangen (Gal. 5, 1. Apg. 15, 10. 28.)**), so kann es auch keinen Anstand haben, das πνεῦμα Gottes in ihr würksam und Geisteswürkungen von ihr ausgehend zu denken, welche dem Charakter dieses Zustandes entsprechen — so nämlich muß der gen. δουλείας nach Analogie von πνεῦμα υἱοθεσίας als gen. originis und damit zugleich qualitatis gefaßt werden, Chrys.: πν. υἱοθ., ἀφ᾽ οὗ ὁ λα-

*) Severianus: ἔνιοι πνεῦμα δουλείας τοῦ πονηροῦ φασίν, ἀλλ᾽ οὐκ ἔστι.

**) Auch in Christi Wort Joh. 8, 35. liegt eine Andeutung auf den Zustand der δουλεία der Juden.

βῶν πατέρα καλεῖ τ. θεόν. Daß die Würkung keine höhere ist, gereicht dann nicht dem von der Anstalt mitgetheilten Geiste zur Verkleinerung, sondern der Geistesart des Volkes, welches zunächst des Zuchtmittels der Furcht bedurfte, vgl. die Beschreibung der Gesetzgebung nach diesem Charakter Hebr. 12, 18 f., und den Ausruf Gottes dabei 5 Mos. 5, 29.: „Ach, daß sie ein solches Herz hätten, mich zu fürchten!" Hugo a St. Vict.: servilis est, qui prohibet manum a malo opere, retenta mala voluntate — bonus est (idem ille timor), bonum habens effectum, cohibere a malo opere, hoc autem, quod mala voluntas remanet, non est ex ipso, sed ex hominis vitio. Thom. Aqu.: alius est timor, qui refugit malum, quod contrariatur naturae creatae, s. malum poenae, sed tamen refugit hoc pati a causa spirituali sc. a Deo, et hic timor est laudabilis, ad hoc saltem quod Deum timet et sec. hoc a sp. s. est. Sed in quantum non timet malum, quod opponitur bono spirituali, s. peccatum, sed solam poenam, non est laudabilis et istum defectum non habet a sp. s. sed a culpa hominis. Vgl. 2 Tim. 1, 7.: οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεὸς πνεῦμα δειλίας. — Von Grot., Mich., Phil. wird πν. beidemal von der subjektiven Geistesstimmung verstanden — Capp.: „der genius des A. B." — welches auf der Seite der δουλεία darum noch nicht entschieden unzuläßsig, weil auf Seiten der υἱοθεσία an den objektiven Gottesgeist gedacht werden muß, denn πνεῦμα υἱοθεσίας ebenfalls subjektiv zu fassen, hätte Phil. sich nicht verleiten lassen sollen, da dies durch Gal. 6, 3. unmöglich wird. — Das Bedenken zu mildern, daß doch auch die Kinder des A. B. in einem Kindesverhältniß gestanden, wurde nicht unrichtig bemerkt, es sei nach Gal. 4, 1. das des νήπιος gewesen, welcher noch unter die Pädagogen gethan sei. Zu der Aussage, welche das ganze Volk in den Zustand der δουλεία versetzt, wurden beschränkende Bestimmungen hinzugefügt. Cocc., welcher den Unterschied der foedera am bestimmtesten festhält, setzt doch hinzu: non ut ista denominatio Spiritus servitutis significet totum hoc, quod operatur (operatur enim fidem promissionis et spem liberationis), sed ut operatio ejus eo tempore distinguatur ab operatione ejus meliori in N. T. — Noch blieb die Frage übrig,

wie P. auch der römischen Gemeinde, zumal bei ihrer Zusammensetzung aus Heiden und Juden, den Empfang dieses gesetzlichen Geistes zuschreiben konnte. Hiezu scheint nun die Bemerkung von Cocc.: concorporantur fideles N. T. cum Israelitis und von Beng.: ecclesia omnium temporum est quasi una quaedam persona moralis nicht auszureichen. So finden wir daher schon unter den Alten die Ansicht ausgesprochen, welche neuerdings sich bei Fr., Mey. findet, daß *πνεῦμα δουλ.* nur dasjenige bezeichne, was der empfangene Kindesgeist nicht ist. Theod. Monachus*): *ἢ τάχα τὸ, „οὐκ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας“ οὐχ ὡς ὄντος πνεύματος δουλείας εἶπεν, ἀλλ' ἀντὶ τοῦ ταῦτα ἐμποιεῖν τὸ πνεῦμα φύσιν οὐκ ἔχει. Πνεύματος ὑμεῖς μετεσχήκατε· οὐχ ἵνα πάλιν ὑπὸ δουλείαν ἦτε, καὶ φόβον, κατὰ τοὺς ἐν νόμῳ.* Um so mehr scheint diese Fassung die richtige, da, wie die Wortstellung des *πάλιν εἰς φόβον* zeigt, es dem Ap. vorzüglich nur darauf ankommt, die Prärogative der christlichen *παῤῥησία* hervorzuheben. — Die Wiederholung des *ἐλάβετε* dient der Feierlichkeit der Rede wie Hebr. 12, 18. Bei *υἱοθεσία* will de W. auf's Neue die Bed. *υἱότης* geltend machen, wie Luth. übersetzt „Geist der Kindschaft,“ ohne jedoch andere Gründe anzuführen als die Analogie bei Johannes und die *καινὴ κτίσις* Gal. 6, 15. Dabei ist übersehen, daß die juridische Anschauung bei P., wie oben bemerkt, sich nicht bloß auf diesen Begriff beschränkt, für welchen sie überdies durch Eph. 1, 5. und *υἱοθεσία* im alttest. Sinne Röm. 9, 4. erwiesen wird, auch wohl durch die Auszeichnung Christi als *υἱὸς ἴδιος* V. 32.**). Es liegt ferner im Sprachgebr. keine Berechtigung hiezu. Für das Adoptivkind war *υἱὸς εἰςποίητος* der gewöhnlichere Ausdruck, aber daneben auch *θετός*, Pindar Ol. 9, 67. Herodot 6, 57. Plato leg. IX. 929. C., Appian bell. civ. 2, 141. 3, 94.; das Subst. *υἱοθεσία* findet sich in Inschriften (in Ritschl Rhein. Museum 1845. S. 166. und Hase zu Steph. Thes. ed. Par. s. h. v.) und bei Diog.

*) Theod. Monachus gehört dem 7. Jahrh. an, s. Oudinus script. eccles I. S. 1654.

**) Andererseits hat Fritzsche irrigerweise auf Joh. 1, 12. die adoptio in filios aus Paulus übertragen (Opusc. Fritzschiorum S. 148.).

Laert. 4, 53.: εἰώθει νεανίσκων τινῶν υἱοθεσίας ποιεῖσθαι. Diesen Sinn giebt die Vulg.: adoptio filiorum, die beiden Syrer: ܣܝܡܬ ܒܢܝܐ, unter den neueren Uebers. die englische: the spirit of adoption. Allerdings haben Chrys., Theod. u. a. Griechen das Wort auch im Sinne von υἱότης genommen, wie Diod. von Tarsus es ausdrücklich erklärt, Theod. Mops.: ἐλάβετε πν. υἱοὺς ἐργαζόμενον θεοῦ, vgl. Ulfilas, bei welchem unsere Stelle fehlt, in Röm. 9, 4.: Frasti-sibja, in Gal. 4, 5.: sunive-sibja „Kindesverwandtschaft." Aber der eigentlichen Bed. blieb man sich auch später bestimmt bewußt, wie die Bezeichnung der Taufe als βάπτισμα τῆς υἱοθεσίας und die Erklärung dieser Formel bei Hesych. zeigt (vgl. Suicer s. h. v., Theod. opp. I. 984.), desgl. das Verb. υἱοθετέω bei Kirchenvätern und den Byzantinern im juridischen Sinne, vgl. Hase a. a. O. — Ἐν ᾧ κτλ. Qualificirung des Geistes als eines Geistes der erlangten Kindesrechte, insofern nunmehr den Christen möglich wird, mit voller παῤῥησία den Vaternamen gegen Gott zu gebrauchen, welcher Gedanke unter einer anderen Vorstellung ausgedrückt ist in Hebr. 10, 19—23. Chrys. macht sich das Bedenken, daß doch auch im A. T. Gott der Vater Israels heiße, und beantwortet es damit, daß sie diese Bezeichnung doch nicht in ihren Gebeten gebrauchten, oder, wenn sie es thaten, nur ἐξ οἰκείας διανοίας nicht ἀπὸ πνευματικῆς ἐνεργείας κινούμενοι. Den Vaternamen hat indeß Gott im A. T. allerdings nur in demselben unvollkommenen Sinne als das Volk den Sohnesnamen, nämlich als Gründer und Schutzherr des Volkes (Jer. 3, 4. 19. u. a.) und immer nur in Bezug auf die Gemeinschaft, nicht auf das Verhältniß des Einzelnen *). Im Zusammenhange

*) Als besondere Auszeichnung ist die Verheißung Ps. 89, 27.: „er wird mich nennen: mein Vater!" anzusehen; anders das „mein Vater" Hiob 34, 35., wo indeß schon der Targum, Kimchi und viele Neuere abweichend erklären. Erst in den Apokryphen kommt es als Anrede Einzelner vor Weish. 14, 3. Sir. 23, 1. (51, 10.). Aber wie schwer das gesetzliche Judenthum sich daran gewöhnt, zeigt, daß selbst als Gemeinschaftsprädikat Jer. 3, 4. 19. der Chaldäer das אָבִי nur durch רִבּוֹנִי ausdrückt, und Jes. 63, 16. nur vergleichungsweise: „du bist unser Herr und deine Wohlthaten sind so reichlich über uns wie eines Vaters über seine Kinder."

paulinischer Vorstellung ruht derselbe auf dem Bewußtseyn, daß für die, welche ἐν Χριστῷ sind, das κατάκριμα aufgehoben ist (V. 1.). — Ἐν ᾧ nicht mit Er., Luth. „durch welchen" sondern besser „in", insofern dieser Kindesgeist das Element ist, in welchem sich nun die Christen bewegen, und aus welchem nun auch diese Zuversicht fließt, 1 Kor. 12, 3. 2 Kor. 12, 17. Κράζειν das laute, daher zuversichtliche Beten, vgl. κράζειν 9, 27. Ἀββᾶ, das syr. ܐܒܐ = „Vater"; zwar steht im Aramäischen der bestimmte Artikel, welchen hier das Griechische wiedergiebt, doch ist die Bed. desselben im Aramäischen gewöhnlich verwischt. Nach Gedanken und Ausdruck ist parallel Gal. 4, 5. 6. Es fragt sich, wie es zu erklären, daß nicht nur hier, sondern auch Gal. 4, 6. Marc. 14, 36. dem aramäischen Worte überall das ὁ πατήρ hinzugefügt. Am Nächsten liegt es, ὁ πατήρ als Nominativ zu nehmen und als erklärende Uebers. anzusehen (so Orig., Ambr., Rück.). Eine solche Uebers. würde aber, wenn nicht hier, doch bei Markus ein τοῦτ᾽ ἔστι erwarten lassen, welches er stets hinzufügt; ein emphatischer Diplasiasmus, wofür Er. es hält, kann es nicht seyn, indem sonst das aramäische Ἀββᾶ verdoppelt seyn müßte; auch kann nicht wohl das Recht von Juden und Heiden auf den Vaternamen damit ausgedrückt seyn (Aug., Calv., Este), denn wenigstens bei Markus ist dies unzulässig; nach Mey., Phil. soll das Abba durch den Gebrauch in Christi eigenen Gebeten geweiht und dann — wie unser Hallelujah, Immanuel — in die Gebete der Christen übergegangen seyn, welche dann aber den ihnen verständlichen Anruf hinzugefügt: soll dieses aber auch für die Stelle bei Markus gelten, würde nicht auch Matthäus in solchen betenden Anreden wie 11, 25. 26, 39. den Ausdruck gebraucht haben? Ueberdies, sollte würklich in den Gebeten der ersten Christen dem Vaternamen immer dieses Ἀββᾶ vorangeschickt worden seyn? Uns ist noch immer die Ansicht von Chrys., Theod., Er., Luth. die wahrscheinlichste, Luth.: „es ist das Rufen wie ein junges Kindlein aus einfältiger kindlicher Zuversicht gegen seinen Vater lallt, denn es ist das leichteste Wort, so ein Kind kann reden lernen, wie die alte deutsche Sprache auch schier leichter geredet hat: „Etha, Etha" (Walch XII. 1045.). Das griechische Kind brauchte das dem אב ver-

wandte ἀπφύς (Theokr. 15, 14.). Hat nicht Luther aus diesem Gefühle heraus hier und Jes. 3, 19. das „lieber Vater" eingeschoben, und ähnlich die Pesch. Mrc. 14. ܐܒܝ und hier ܐܒܘܢ? Der Nomin. steht bekanntlich mit dem Art. statt Vok. (Win. S. 164. 6. A.)*).

V. 16. Wie gewiß der Besitz der Kindesrechte sei. Er., Luth., V.-Crus.: „derselbige Geist" in dem Sinne von „eben der Geist." So erhält es indeß den Anschein, als würde von dem Geiste etwas von dem Vorhererwähnten ganz Verschiedenes ausgesagt, welches wir nicht annehmen. Daher besser Vulg., Fr.: ipse spiritus, Beza: ille ipse Spiritus, nämlich „kein geringerer als Er." Συμμαρτυρεῖ Vulg., Pesch., Theod. im Sinne des simpl. wie auch Luth. (vor 1530.: „versichert unsern Geist"), Grot., Rück., de W. Chrys., welcher das σύν im Sinne von „zugleich" faßt: ὁ παρακλητὸς τῷ χαρίσματι τῷ δεδομένῳ ἡμῖν· οὐ γὰρ τοῦ χαρίσματός (es ist das χάρισμα εὐχῆς der Gläubigen gemeint) ἐστιν ἡ φωνὴ μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ δόντος τὴν δωρεὰν πνεύματος. Dem Sinne nach übereinstimmend — mit Festhaltung des una, welches auch Fr. und Mey. vertreten — Herv., Calv., Par., Bald., Calov, Cocc., von denen Pareus sogar die Rechtsmaxime „aus zweier Zeugen Mund" in Anwendung bringt. Dieser altprotest. Auffassung nach besteht das Zeugniß des eigenen Geistes in der Anwendung des göttlichen Gnadenwortes auf das gläubige Subjekt, das des h. Geistes aber wird als ein zwiefaches gefaßt; Höppfner (um 1620) de justificatione disput. VIII. c. 3.: geminum est,

---

*) De Dieu, Opitius u. A. machen die Bemerkung, daß אַבָּא אִימָּא im Chald. auch mein Vater heiße, wie denn die chald. Paraphrasen, nach de Dieu, das hebr. אָבִי immer nur so wiedergeben sollen. Allerdings hat der Chald. z. B. 1 M. 27, 34. Ps. 89, 27. nur אַבָּא, wo im Hebr. אָבִי, aber es beruht dies wohl nur darauf, daß die Anrede, wie auch in einigen deutschen Provinzen, das Pron. zu unterdrücken pflegte. Der Syr. hat in den alttest. St., wie hier die Pesch., das Pron. hinzugefügt, die Phil. hat das ܐܒܐ wiederholt, der syrische Scholiast macht die seltsame Bemerkung dazu, ܐܒܐ sage man in diesem Leben, ܐܒܘܢ würden wir im zukünftigen sagen.

unum foris, alterum intus. Es besteht nämlich einerseits in dem allgemeinen Zeugniß durch die Schrift und die Sacramente, sodann in der durch den h. Geist bewürkten applicatio und obsignatio, indem die Aussprüche von der obsignatio fidelium, Eph. 1, 13. 2 Kor. 1, 22. hieher bezogen werden. Diese obsignatio aber wird von Mel. erklärt als die fiducia et laetitia in corde praelucente voce evangelii und die pii motus. Luther: „solch' Zeugniß gehet also zu, daß wir die Kraft des heiligen Geistes, so er durchs Wort in uns würket, auch fühlen und empfinden, und unsere Erfahrung mit dem Wort übereinstimmt" (Walch XII. 1046.). Auch Zw.: qui Spiritum Christi hauserunt, sentiunt, se filios Dei esse. Si quis non sentit, se filium Dei esse, hunc Spiritum nondum habet. Quenst. spricht von einem oleum laetitiae, quo unguuntur fideles, (III. 572.), und so auch die Anderen, Bald., Calov, Misler de contestificatione Sp. 1667 (T. IX. Giessens. disput. XX.). Dabei wird namentlich von Bald. auf das Unzureichende des gustus gratiae in Stunden der Anfechtung hingewiesen, so daß das Hauptgewicht doch auf Wort und Sakrament fällt. Wogegen bei Spener das Hauptgewicht der obsignatio zugeschrieben wird: „dies Zeugniß ist denn das Fundament des höchsten Trostes. Aber hievon kann wenig geredet werden, denn Niemand versteht es, als wer es fühlt. Es ist „ein neuer Name, welchen Niemand kennt als der ihn empfängt" (Offb. 2, 17.). Der Ueberschätzung dieses Empfindungsmomentes trat die spätere Orthodoxie entgegen, vgl. Wernsdorf de gustu Spiritus (disput. I. 1146.). Bei diesem Epigonen der Wittenberger Orthodoxie schrumpft aber auch das innere Moment der obsignatio so zusammen, daß davon nur dies übrig bleibt: Sp. s. nobis in memoriam revocat, omnia sc. s. oracula, quae clarissime ostendunt, hoc intellectus nostri judicium esse veritati vel maxime congruum (disput. de Sp. teste fidelium interno. T. II. 253.). Wird so das testimonium Spir. als bloßer Verstandesschluß aus der Schrift angesehen, so verschwindet damit — dem Sinne des paulin. Ausspruchs jedenfalls entgegen — das geminum test. Sp., es bliebe nur das Schriftzeugniß des h. Geistes übrig, und ein besonderes Gewicht fiele ge-

rade auf das applicirende test. humanum, wogegen dieses bei der älteren Fassung, als der obsignatio divina bedürftig, bedeutungslos wird. Daher auch das una testari von den Meisten nicht weiter urgirt, und von Quenst. ausdrücklich als nicht verschieden von testari betrachtet wird — insofern auch nicht mit Unrecht, als dem Ap., wenn er auch bei dem *συμμαρτυρεῖν* an ein Mitzeugniß des eigenen Geistes gedacht haben sollte, ebenfalls das ganze Gewicht auf das Zeugniß des Geistes fällt, daher die Fassung des comp. im Sinne des simpl. hier ebenso wie 2, 15. (welches vgl.) größere Wahrscheinlichkeit hat. Der Gedanke, daß Gottes Geist im Inneren der Gläubigen zeuge, hat sein Analogon in der inneren Fürbitte des *πνεῦμα* V. 26. und in der Ausgießung der Liebe Gottes in die Herzen der Gläubigen *διὰ πν. ἁγ.* 5, 5. Der letztere Ausspruch kann es aber auch kaum zweifelhaft lassen, daß der Ap. das Zeugniß, von dem hier die Rede ist, als ein Innewerden im unmittelbaren Selbstgefühl gedacht hat, daher auch die kathol. Fassung, mit welcher Chrys., Theod., Basil. vorangegangen sind, die das Zeugniß lediglich eben in das vom Geiste ausgegangene Abbarufen setzt, den Gedanken zu sehr verengt; genauer schon Thomas: reddit testimonium per affectum amoris filialis, quem in nobis facit, Quenst. (III. 171.): non est test. sp. ipsa oratio sed potius gratiae confirmatio per Spiritum, cujus consequens est oratio. Calv.: dum nobis testatur Spiritus, nos esse Dei filios, simul hanc animis nostris fiduciam ingerit, ut Deum audeamus invocare patrem *). Daß aber eine Rückbeziehung auf dieses Abbarufen stattfindet, und nicht ein von demselben ganz verschiedenes Zeugniß eingeführt wird, dafür spricht auch das Asyndeton, so daß Phil.'s Bemerkung als verfehlt anzusehen, wenn er ein *οὐ μόνον δέ* am Anfange fordert.

---

*) Eigenthümlich Abäl., nach welchem der spir. adopt. die von Gott nach 5, 5. gegebene Kindesliebe ist, so daß *ἐν ᾧ* von ihm erklärt wird: in recognitione cujus doni exultantes dicimus. Demgemäß dann auch V. 16.: spir. adopt. facit recognoscere spir. nostrum, quod sumus filii Dei, i. e. per amorem subjecti. Auch Theod. Mops. erklärt contextwidrig: *τὸ πν. συμμαρτυρεῖ, ὅτι πνευματικῶς διάγωμεν· διὸ καὶ ἐσμὲν τέκνα τ. θεοῦ.*

Es schloß sich hieran die Controverse mit den Papisten, von welchen, zufolge des Trident. sess. VI., wegen der möglichen Täuschung der Gefühlsaffectionen nur eine conjectura moralis in Betreff der Kindschaft zugestanden wurde. Ferner auch, insofern dasselbe Zeugniß weiter ausgedehnt wurde auf die Axiopistie der Schrift, die Controverse mit den Arminianern, welche beim Beweise für die Schrift nur die fides humana gelten ließen. In der ersteren Controverse macht Balduin das Axiom geltend: die novi motus beweisen die nova vita, quemadmodum ex respiratione certo colligere possumus, vitam in homine adhuc esse; Hülsem., Calov: radius fidei directus per actum reflexum etiam se ipsum probat; geistreich sind die in der Streitigkeit mit den Jansenisten gemachten Erörterungen des Herborner Theologen Melchioris, s. „das akadem. Leben des 17. Jahrh." II. 308. Der relaxirte Supernaturalismus reichte dem Arminianismus die Hände und verwandelte das göttliche Zeugniß für den göttlichen Inhalt der Schrift in das vom h. Geist erleuchtete menschliche Zeugniß von den Gründen für den göttlichen Ursprung der Schrift (Werenfels dissert. de testim. spir. S. 313.).

V. 17. Die Prärogativen des Kindesrechtes. Wie es nach P. ein Hauptstück des christlichen Glaubens ist, daß dessen bestes Theil in der Zukunft liegt (5, 3.) und Christen *ἐπ᾽ ἐλπίδι* die *σωτηρία* erlangen (V. 24. 1 Petri 1, 4: *ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν, εἰς κληρονομίαν κτλ.*, so hängt ihm auch der Begriff des *υἱός* und *κληρονόμος* innig zusammen: der Kindesgeist, den sie empfangen, ist das Angeld ihrer Verherrlichung in der Auferstehung 2 Kor. 5, 5., und wie hier, heißt es auch Gal. 4, 7.: *εἰ δὲ υἱὸς, καὶ κληρονόμος* (*θεοῦ διὰ Χριστοῦ* Fr., *διὰ θεοῦ* Lachm., Tisch.). — *Κληρ. θεοῦ*, obwohl hier nicht wie bei dem zeitlichen Gut der Tod eines Erblassers eintritt, wie Thomas bemerkt: istud habet locum in bonis temporalibus, quae non possint simul a multis possideri (Summa th. III. I. qu. 23. art. 1.). B.-Crus.: „*κληρ.* ist das alte heilige Wort aus der Verheißung für Abraham, vgl. 4, 14." Orig.: haeres efficitur Dei, cum, quae Dei sunt, meretur accipere, i. e. immortalitatis gloriam, thesauros sapientiae et scientiae re-

conditos, Thomas: bonum autem principale, quo Deus dives est, est ipsemet. — *Συγκληρ. Χριστοῦ* von der Anschauung V. 29. aus gesprochen, wonach Christus in der Vollendung nur der primus inter pares. Nach Grot., Rück., Olsh. ist Christus der Erstgeborene als der Gesammterbe zu denken, welcher den Nachgeborenen von seinen Gütern aus Gnaden mittheilt. Wenn indeß das *εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι* aus der Rechtsanschauung heraus gesprochen ist, so ist dasselbe auch bei *συγκληρονόμοι* anzunehmen, wie dieses auch der sonstigen biblischen Anschauung entspricht: der *ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας* führt seine Brüder auf derselben Leidensbahn zur Vollendung (Hebr. 2, 10.), so daß sie auch mit gleichem Rechte am Erbe Theil nehmen (2 Tim. 2, 12. Offb. 3, 21.), seine *δόξα* theilen (Joh. 17, 22—24.) — natürlich aber so, daß der Rechtstitel der Adoptivkinder immer als ein durch Christum vermittelter zu denken ist. Liegt nun die Vorstellung eines Rechtsverhältnisses zu Grunde, so kann dieses nur der römische Rechtsbegriff seyn. Es ist Grundanschauung des mosaischen Erbrechts nicht bloß, sondern auch des rabbinischen (Maimonides Hilchoth nachaloth c. 2. §. 1.), daß der Erstgeborene als der, in welchem die Person des Erblassers sich vorzüglich fortsetzt, der nächste Erbe ist und das doppelte Theil erbt, wogegen im römischen Rechte, wo das Stehen unter der patria potestas das Erbrecht bedingt, die gesammte unmündige Descendenz, Söhne und Töchter, mit gleichem Anrechte erben. Zwischen Adoptivkindern und eigenen kennt auch das attische wie das römische Recht keinen Unterschied, das letztere so wenig, daß sogar eine Form der Adoption die per testamentum ist (Gans „das römische Erbrecht" in „das Erbrecht in seiner weltgesch. Entwickelung" I. 1. S. 336. 2. S. 60., auch die Abh. in Opusc. Fritzchiorum S. 143.). Nur die römische Rechtsanschauung entspricht also der apost. Darstellung und den in Rom Lebenden, an die er schrieb, mußte sie geläufig seyn. Ob auch dem P. selbst? Darüber läßt sich mit höchster Wahrscheinlichkeit, wenn auch nicht mit völliger Sicherheit urtheilen *).

*) Die peregrini in den Provinzen, insbesondere in den civitates liberae (zu denen auch Tarsus gehörte), behielten unter den Römern ihre

Auch hier drängt sich dem Ap. der Contrast zwischen so überschwänglicher Hoffnung mit der leidenvollen Gegenwart auf (s. zu 5, 3.), zugleich der prototypische Charakter des Leidens und der Verherrlichung des *ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας*, auf welchen der Herr selbst hingewiesen (Matth. 20, 21. Joh. 12, 26. s. zu 6, 3.) vgl. 2 Tim. 2, 11. Phil. 3, 10. *Εἴπερ* wie V. 9. in der Bedeutung der leisen Mahnung. *Ἵνα* zwar von *συμπάσχομεν* abhängig, aber nicht als Bezeichnung der subjektiven Absicht, sondern der objektiven göttlichen, wie 1 Cor. 1, 14. 7, 29.: „um an seiner Verherrlichung mit Antheil erhalten zu können." So Chrys.: *ὁ γὰρ τοῖς οὐδὲν κατωρθωκόσι τοσαῦτα δωρησάμενος ἀγαθά· ὅταν ἴδῃ καὶ πονήσαντας καὶ τοσαῦτα παθόντας, πῶς οὐχὶ μᾶλλον ἀμείψεται;*

2) Dieses Erbe wird alles Leiden bei Weitem überwiegen, und muß mit beharrlicher Hoffnung erwartet werden. V. 18—27.

V. 18. *Γάρ* der Erläuterung jener Aufforderung zum Mitleiden dienend, Calv.: neque vero molestum esse nobis debet, si ad coelestem gloriam per varias afflictiones procedendum est, quandoquidem etc. — *Λογίζομαι* nicht mit Er. reputo, sondern mit Beza reor, Theod. Mops.: *λογισμῷ τῷ προσήκοντι πέπεισμαι*, s. zu 3, 28. — *Ἄξιος*, *ἀντάξιος* = gleichwiegend. *Πρός* „in Hinblick auf" = „in Verhältniß zu". Die kath. Lehre eines meritum condigni während ein solches hier nicht anerkannt wird, gab der protestantischen Polemik Gelegenheit, gegen den Begriff des condignum

einheimischen Privatrechte, bis erst unter Caracalla das römische ganz allgemein wurde (Becker römische Alterthümer 1851. 3. B. 1. Abth. S. 376. Walter Gesch. des römischen Rechts 1. Th. 2. A. S. 255. Pauly Realenc. d. Alterthumswissensch. II. 508.): die Beschaffenheit dieser Peregrinenrechte ist nicht bekannt. Doch gab es seit Cäsar zahlreiche coloniae civiles und militum mit durchaus römischem Rechte, worin auch Peregrinen aufgenommen wurden — in den östlichen Provinzen indeß wenigere als in den westlichen, in Griechenland nur 4, worunter Korinth (Pauly VI. 1. S 151.), in Palästina Sebaste, Berytus. Allein auch bei den allenthalben zahlreich ansässigen Römern galt natürlich nur das römische Recht, durch ein consilium des Prätor verwaltet, und überdies: sollte P., der schon vom Vater her das römische Bürgerrecht hatte, sich nicht um andere Rechte der Römer bekümmert haben?

zu streiten. Auf römischer Seite wurde durch die Distinction geholfen: nur naturaliter seien die passiones nicht condignae, das temporarium nämlich gegen das aeternum gehalten, wohl aber bleibe das condignum nach der Seite der darin würkenden caritas aeterna (Abäl., Thom., Bellarm.) oder gratia (Tirinus) s. Gerh. loc. VIII. S. 91. — *Τοῦ νῦν καιροῦ* nicht = *τοῦ αἰῶνος τούτου*, vielmehr vgl. 2 Kor. 4, 17.: *τὸ παραυτίκα ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως ἡμῶν.. αἰώνιον βάρος δόξης κατεργάζεται ἡμῖν.* Chrys. *οὐδὲ γὰρ ἁπλῶς τέθεικε τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ., ἀλλ' ἵνα δείξῃ οὐχὶ ποιότητι μόνον, ἀλλὰ καὶ ποσότητι νικῶσαν ἐκείνην.* — *Τὴν μέλλουσαν*, eigentl. von dem gleich Eintretenden (Herm. Schmidt doctr. temp. II. 1836. S. 21.) — wie Gal. 3, 23. mit einigem Nachdruck vorangestellt. — *Ἀποκαλυφθῆναι*: der Gegenstand christlicher Hoffnung, vgl. *ἀποκάλυψις* V. 19., jenes ewige Reich der Herrlichkeit ist schon da, aufbewahrt bei Gott d. i. im göttlichen Rathschluß 1 Petri 1, 4. Offb. 21, 2., auch ist die *δόξα* schon da in dem Gläubigen selbst. Chrys. zu V. 17. mit Verweisung auf diese St.: *θάῤῥει τοίνυν ὑπὲρ αὐτῆς· Παρεσκεύασται γὰρ ἤδη τοὺς σοὺς ἀναμένουσα πόνους.* — *Εἰς ἡμᾶς* Vulg., Beza: in nobis, eigentlich „in Bezug auf" oder besser räumlich: „zu uns = über uns," Luth.: „an uns."

V. 19. Begründung der Größe (Chrys.) und Gewißheit (dieses allein nach Fr., Mey.) der zukünftigen *δόξα*, Theoph.: *θέλων δεῖξαι ὅσης τευξόμεθα δόξης, φησὶν, ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἀμειφθήσεται· καὶ ἐὰν ἡ κτίσις, πολλῷ μᾶλλον ἡμεῖς.* Die eingehendste Behandlung des Abschnittes nach geschichtlicher Seite bei Reiche, womit zu vgl. Heum. — Es muß von dem Begriffe *κτίσις* ausgegangen werden. *Κτίσις* im passiven Sinne = *κτίσμα* kann das einzelne Geschöpf bezeichnen V. 39. Hebr. 4, 13. *Ἡ κτίσις*, Weish. 2, 6. 16, 24. Hebr. 9, 11., oder auch *ὅλη ἡ κτίσις* Weish. 19, 6., *πᾶσα ἡ κτίσις* Judith. 16, 14. die geschaffene Welt. Dann aber, wie es auch bei *ὅλος ὁ κόσμος* (Joh. 12, 19.) der Fall ist, metonymisch beschränkt auf die Menschenwelt Col. 1, 23. Mark. 16, 19., wie auch bei den Rabbinen כל בריאה (s. Wettst., Lightf. zu Marc.

16, 15.) — das bloße κτίσις mit dem Zusatz θεοῦ auch von Israel (4 Esra 5, 56.) — oder auf die vernunftlose Natur mit Ausschluß des Menschen Weish. 5, 17. 16, 24. 19, 6. So führt denn V. 19. und V. 22. der Sprachgebr. nur darauf, an das Weltganze zu denken — wiewohl zufolge der angeführten Beispiele und gemäß der jüdischen Anschauung nicht sowohl an das Universum in unserem Sinne, als an Himmel und Erde im altteſt. Sinne. Was nun auffordert bei dieser Bedeutung stehen zu bleiben, ist Folgendes: 1) eine gewisse Nothwendigkeit der Idee: ist der Herrschaft von Sünde und Uebel, ist dem gegenwärtigen Zustande der Menschheit ein paradiesischer Zustand vorangegangen, frei von Sünde und Uebel, so läßt die Sehnsucht nach Erlösung auch dessen Wiederkehr erwarten, daher eine goldene Zeit am Schlusse der Geschichte in den Mythologien derjenigen Völker, welche von einem Zeitalter der Unschuld am Anfange wissen, s. die 4. Beilage zu meiner Lehre von der Sünde und vom Versöhner. Am Nächsten der biblischen alt- und neutestamentlichen Schilderung kommt die des parsischen Bundehesch*). 2) Wie nun die

*) Die Uebereinstimmung dieser Eschatologie mit der altteſt. und noch mehr der späteren jüdischen und neuteſt. ist eines der interessantesten Probleme der Religionsgeschichte. In der letzten, der vierten Weltperiode werden — laut des Zendbuchs Vendidad — durch Sosiosch, den Sohn Zorasters und durch dessen Söhne Oschanderbami und Oschandermah alle Dews zertreten werden. Dann wird Sosiosch die Todten erwecken; die Ferver, ihre Geister, werden mit ihnen verbunden werden, Sosiosch wird — laut der Pehlevischrift Bundehesch — über sie Gericht halten, dann wird die Erde von allem Unreinen und Schädlichen befreit seyn, die Menschen werden keine Nahrung mehr bedürfen, keinen Schatten werfen, sie werden vom Lebensbaume und Lebenswasser genießen und unsterblich werden (Röth die ägypt. und zoroastrische Glaubenslehre 1846. S. 435.). Aber für die, welche den neueren orientalischen Forschungen nicht gefolgt sind, sei bemerkt, daß allen — bald zu Gunsten, bald zu Ungunsten der biblischen Ueberlieferung — aus den parsischen Religionsbüchern entnommenen Parallelen durch die neueren Sprachforschungen der sichere Boden entzogen ist, indem sich die Anquetilsche Uebersetzung des Zend Avesta als unzuverlässig erwiesen hat. Von Burnouf wurde dies in Bezug auf eine Belegstelle der Auferstehung dargethan (Journal asiatique 1840.), von Spiegel auf die Stelle von Sosiosch, Oschanderbami, Oschandermah (Zeitschr. der deutsch-morgenl. Ges. I. 263.), auch in Betreff der Annahme des Servan-akerene, als der über Ormusd und Ahriman stehenden Monas (ebend. III.). Vgl. die Rec. des Röthschen Werks in Fichte phil. Zeitschr. XVII. 1847. In

Schrift ein Paradies ohne Sünde, ohne Mühe und ohne Schmerz an den Anfang der Geschichte setzt, so setzen die Gemälde der Propheten an das Ende derselben zugleich mit Aufhebung der Sünde durch den Messias einen neuen Himmel und eine neue Erde. Es wird der Tod auf ewig verschlungen, es werden alle Thränen getrocknet, Jes. 25, 8., Gift, Feindschaft und Zerstörung wird in der Natur nicht mehr walten, Jes. 11, 6. 7. 65, 17. 25., beziehungsweise Segen und Fruchtbarkeit über die Erde ausgegossen werden (Hos. 2, 21. 22. Amos 9, 13. Ps. 72, 16.). Chrys.: *καθάπερ γὰρ τιθήνη παιδίον τρέφουσα βασιλικόν, ἐπὶ τῆς ἀρχῆς ἐκείνου γινομένου τῆς πατρικῆς, καὶ αὐτὴ συναπολαύει τῶν ἀγαθῶν, οὕτω καὶ ἡ κτίσις.* Cler.: est arcana quaedam cognatio et consensus, quem habent cum homine res universae. 3) Was bei den Propheten sich als dichterische Ahnung darstellt, erscheint bei den Rabbinen als fixirtes Dogma, das Dogma von dem חִדּוּשׁ עוֹלָם der Erneuerung der Welt החדוש השני (bei Abarbanel zu Jes. 53.). In dem mystischen Commentar Bereschith Rabba f. 11. col. 3.: „Sechs Dinge werden in ihren früheren Zustand zurückkehren, der Glanz des Menschen, sein Leben, die Länge seiner Statur, die Früchte der Erde, die Früchte der Bäume und die Himmelslichter" (R. Bechai ben Ascher (im 13. Jahrh.) in Schülchan Arba f. 9. col. 4.): בזמן ההוא ישתנה כל־מעשה לטוב ברשית וישוב לשלמותו וזכתו כמו שהיה בזמנו של אדם הראשון קודם החטא „In dieser Zeit wird die gesammte Schöpfung verändert werden zum Guten, wird zurückkehren zu ihrer Vollkommenheit und Reinheit, wie sie in der Zeit des ersten Menschen vor der Sünde war." 4) Diese Hoffnungen in der Continuität mit den prophetischen Aussprüchen in den neutestamentlichen Schriften,

Bezug auf diese letztere Frage hat eine Abh. von Jos. Müller (Abh. der Bayerschen Akad. der Wissensch. III. 1.) auch die Uebers. aus dem Pehlevi des Bundehesch zweifelhaft gemacht. Ueberdies gehört die Composition der letzteren Schrift, wenngleich auf Zendüberlieferungen ruhend, erst dem arabischen Zeitalter an, und die Zeit der Sassaniden war unter den Parsen eine Zeit der Religionsmischung. Zwar treten für die Auferstehungslehre und die angeführte Hoffnung der Apokatastasis auch Theopomp und Plutarch bei den Griechen als Zeugen ein, immer aber bleibt die Möglichkeit eines Einflusses des Judenthums auf jene parsischen Lehren nicht ausgeschlossen.

Offb. 21. 2 Petri 3, 13., wo das κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ ausdrücklich auf die prophetische Autorität zurückweist. Aber auch in Christi eigenen Worten die παλιγγενεσία, von welcher Matth. 19, 28. spricht, und, was Einige hieher ziehen, der neue Wein, von dem Math. 26. spricht. 5) Bei P. selbst die Aufhebung des Todes als letzter feindlicher Macht des Menschengeschlechts, und die Verklärung des σῶμα χοϊκόν zu einem πνευματικόν (1 Kor. 15.) wie auch das τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου παράγει (1 Kor. 7, 31.). 6) In der dem Ap. so wichtigen Lehre von einem σῶμα πνευματικόν liegt auch an sich schon — wenn die βασιλεία τῆς δόξης nicht der biblischen Anschauung zuwider auf andere Planeten versetzt werden soll — nach innerer Nothwendigkeit eine Verklärung der umgebenden Sphäre *).

Was die nähere Bestimmung über Begriff und Umfang dieses δοξασμός der κτίσις betrifft, so führt streng genommen der vorliegende Ausspruch nur auf ein Aufhören der Todesmacht in derselben: es wird deren ματαιότης ἐν φθορᾷ aufhören — positiv ausgedrückt: die Verklärung des σῶμα χοϊκόν des Menschen zu einem πνευματικόν und ἄφθαρτον, welche er V. 23. wie 1 Kor. 15. als Hauptmoment der menschlichen Verklärung hervorhebt, soll sich auch auf die Verklärung der menschlichen κτίσις erstrecken**). Auch das Theilnehmen an der ἐλευθερία der Kinder Gottes läßt sich hierauf beschränken. Insofern für den Menschen dieser Akt leiblicher Vergeistigung die höchste Vollendung seiner Idee in sich schließt, läßt sich jedoch auch hierüber hinausgehen, und mit Anschluß an das Wort eines Naturforschers: „ohne leisen Mißton ist wohl keine, selbst nicht die lieblichste Form der Na-

*) Von einer anderen Seite der Betrachtung aus P. Lange „vermischte Schriften" II. 251. Da das Schema des Leibes der Gläubigen, welches auf ihren entwickelten, geheiligten und in der Seele gestalteten Geisteskräften beruht, sich den erforderlichen leiblichen Lebensstoff aus der Erde assimiliren muß, muß denn auch in Betracht dieses Stoffes von einer Auferstehung des Fleisches die Rede seyn.

**) Diesen paulinischen Gegensatz des πνευματικόν und χοϊκόν finden wir im Briefe an die Hebr. ausgedrückt durch ἀχειροποίητος, οὐ ταύτης τῆς κτίσεως (Hebr. 9, 11.) und χειροποίητον, womit das grob-Materielle bezeichnet wird.

tur" (G. Forster kleine Schriften Th. III.), eine Vollendung der nur unvollkommen verwürklichten Idee der κτίσις hineinlegen (vgl. zu ἐπ᾽ ἐλπίδι V. 21.). Calv.: hac ergo simplici doctrina contenti simus, tale fore temperamentum et tam concinnum ordinem, ut nihil vel deforme vel fluxum appareat. — Was nun den Umfang der zu dieser Verklärung bestimmten κτίσις betrifft *), so wird ihm der weiteste von denjenigen griechischen Auslegern gegeben, welche auch die Engelwelt mit einbegreifen. Nach Orig. ist zunächst der äußere Mensch dem Leibe nach gemeint, dann aber auch Sonne, Mond und Sterne nach ihren Phasen und Wechsel, Engel und Erzengel. Um sich ganz in diese Ansicht zu versetzen, vergegenwärtige man sich, wie der damaligen heidnischen und christl. Welt die ganze Natur der δυνάμεις voll ist bis zu den Gestirnen hinauf, wie diese alle (auch nach Orig.) in der Vergänglichkeit dem Menschen Dienste leisten — daher der Erlösung bedürfen. Nach Theod. Mops. bilden Sichtbares und Unsichtbares Einen κόσμος, welchen in einem Liebesunterpfande alles Geschaffenen zusammenzubegreifen der aus beiden Welten bestehende Mensch geschaffen wurde, nach dessen Falle sich die höheren Geister von ihm entfremdeten, aber bei der Aussicht auf seine Wiederherstellung seinem Dienste sich widmeten (Hebr. 1, 14.), und nun auf seine völlige Wiederherstellung sich freuen, welche sie von dem um seinetwillen unternommenen Dienste der Endlichkeit frei machen wird. In der engeren Beschränkung auf die ὁρωμένη φύσις, auf den atmosphärischen Himmel und die Erde, bleiben andere Kirchenväter wie Chrys., Theod. So Thom. Aqu., Luth.: „Gott wird nicht allein die Erde, sondern auch den Himmel viel schöner machen. Dieses (das jetzige) ist sein Werkelkleid, hernach wird er einen Osterrock und ein Pfingstkleid anziehen" (vgl. zu τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος V. 23.). „Sonne, Mond, Sterne, Luft, Erde sind nicht mehr so schön und lieblich, wie sie gewesen sind, aber an jenem Tage wird es Alles wieder neu und schön werden" (Walch V. 320.). Ausgenommen ist jedoch nach Thomas die Thier- und Pflanzenwelt: coeli enim et elementa dissolvi non possunt et ordinata sunt ad incorruptibilitatem, nec

*) Vgl. den Excurs bei Bucer.

vero animalia et plantae (Summa III. 2. qu. 93. art. 5.), so auch Fr. Wogegen eine Verklärung der Thierwelt besonders hervorgehoben wird von Pucci defensio adv. F. Socinum (Opp. Soc. II. 264.)*), Chr. Fr. Sartorius de duratione brutorum 1756., Mich., de W., weil συνωδίνειν und συστενάζειν doch immer nur von der lebendigen Creatur gesagt werden könne**). Dem Pragmatismus der biblischen Lehre nach kann der Ap. nur an die den Menschen umgebende materielle Welt gedacht haben. Die dabei zu Grunde liegende Idee einer Entbindung der Materie von ihrer undurchdringlichen Stofflichkeit ist — wenn wir nicht Orig. hieher rechnen wollen, bei welchem indeß das Ende des Endes vielmehr Leiblosigkeit — nur in theosophischen Systemen aufgefaßt und entwickelt worden, vor Allem von dem tiefsinnigen Oettinger vgl. Hamberger Oettingers biblisches Wörterbuch 1849., und von Rothe. Das von der Schwerkraft der Erde entbundene Licht wurde zum Vorstellungssubstrat dieser vergeistigten Leiblichkeit***).

*) Cum enim tenent, sagt Pucci, renovandam esse terram et coelum, audebuntne dicere, fore terram sine bestiis, aquas sine piscibus, aerem sine avibus et hos foetus elementorum perituros, qui sensu simili nobis praediti sunt, cum elementa ipsa, quae sensu illo carent, restituantur?

**) Wunderlich fallen Luth.'s Worte in den Tischreden: „Als Dr. Luther gefragt ward, ob auch im Himmelreich würden Hunde und andere Thiere seyn, antwortete er: Gott wird ein neu Erdreich und einen neuen Himmel schaffen, wird auch neue Pelverlein und Hündlein schaffen, welcher Haar wird gülden seyn und die Haar oder Locken von Edelgestein. Da wird keiner den andern fressen" (Walch XXII. 1966.). „Ich werde wieder aufstehen, sprach Dr. Martinus, und wieder mit Euch reden können. Dieser Finger, daran dieser Ring steckt, muß mir wieder werden." Dazwischen ist ihm aber auch der Gedanke bloß subjektiver Verklärung gekommen, wie er im Folgenden sagt: „wenn ein Mensch fröhlich ist, so erfreut ihn ein klein Bäumlein, ja ein schönes Blümlein oder Sträuchlein; wenn er aber traurig ist, so darf Einer schier keinen Baum recht ansehen. Himmel und Erde werden verneut, und wir Gläubigen werden allzumal ein Haufen seyn" (ib. 1952).

***) Wo der Gegenstand in neuerer Zeit von Philosophen berührt worden, hat sich die Betrachtung der von P. nicht hervorgehobenen Seite zugewendet, der Aufhebung jenes in der Natur mit dem Principe der Ordnung im Kampfe liegenden Princips der Disharmonie. So bei Steffens Rel. Phil. II. S. 65. in dem Abschnitte „über das Böse in der Natur." Diejenige Naturverklärung, welche J. H. Pabst in den Janusköpfen von

Die Lehre von einer solchen Weltvollendung muß ein allgemeiner Glaubensartikel der christlichen Eschatologie gewesen seyn. Basil. hom. 1. in hexaem.: *πλατὺν γέλωτα καταχέουσιν ἡμῶν περὶ συντελείας τοῦ κόσμου τούτου καὶ παλιγγενεσίας αἰῶνος ἀπαγγελλόντων.* Sie findet sich auch mit Bezug auf unsern Ausspruch bei Iren., Tert., Orig., Hilar., Ambros., Hier. zu Eph. 4, 3., Chrys., Theod. u. a. Daneben treten in der alten Kirche die erwähnte Erklärung von den Engeln, die ganz isolirte des Pelag. von Adam und Eva, und in V. 22. von der übrigen Menschheit und die von Aug. Vielleicht im Gegensatz zu seiner früheren manichäischen Ansicht, gegen welche er wenigstens zu V. 22. bemerkt, daß Christen fern davon sind, sich in jedem Stein und Baum ein seufzendes Leben zu denken, erklärt Aug. *κτίσις*

A. Günther 1834. S. 84. gegen Rosenkranz vertritt, ist nur die Unterordnung des in Gegensätzen sich bewegenden Naturlebens unter den hergestellten Menschen als Regulator, nicht aber „eine Veränderung des Wesens der Creatur." Von jenem in der Natur bemerkten Principe der Disharmonie aus, bildete sich dann in theosophischen Schulen das theologumenon von Lucifer, als dem ursprünglichen Bewohner dieses Planeten, der bei dem Geisterfalle jenes Tohu wa Bohu herbeiführte, zu dessen Ueberwindung der Mensch zum Herrn der Natur erschaffen wurde. Die älteste Spur dieses J. Böhmischen Theologumenon findet sich in einem Gesetze des Königs Edgar aus dem 10ten Jahrh. (J. G. Meyer historia diaboli 1780. S. 174.) Durch den St. Martinismus vermittelt, wurde dieses Theologumenon am Ende des vorigen Jahrh. Geheimlehre auch einiger mystischen Logen des Freimaurerordens in Deutschland. Diejenige Polemik, welche gegen eine Naturverklärung vom hegelschen Standpunkte aus geführt wurde (Rosenkranz „die Verklärung der Natur" in B. Bauer's Zschr. für specul. Th. II. S. 257. und in Rosenkranz Studien I.) beruht auf Voraussetzungen, welche von vorn herein mit der biblischen Ansicht im Widerspruch stehen — der Herrschaft der Nothwendigkeit des hegelschen Begriffs auch in der Sphäre der Natur. Ebenso wenig wird sich freilich dem, was die apostolische Hoffnung von der Zukunft erwartet, die philosophische Empirie der Gegenwart günstig erweisen, wiewohl man meinen sollte, daß gegen die Idee einer Vergeistigung der Materie sich diejenige Naturforschung nicht so ungünstig stellen sollte, die bereits in der jetzigen Natur der Dinge von den Elementen zu den Gasen und von diesen zu den Imponderabilien aufzusteigen genöthigt ist. Chrys.: *μετὰ δὲ τούτων καὶ τὰ τῶν φιλοσόφων ἅπαντα δόγματα τὰ περὶ τοῦ κόσμου τούτου, ὥσπερ ἀράχνην τινὰ καὶ παίδων ἀθύρματα ἐν τούτῳ καταβάλλει τῷ δόγματι.*

von dem Menschen nach seiner endlichen Seite — wie er sagt: quidquid nunc in homine laborat et corruptioni subjacet, exspectat — V. 22.: omnis creatura i. e. ea, quae tantummodo creatura est, nondum per fidem aggregata numero filiorum Dei, also die ganze unbekehrte Menschheit, welche, vermittelt durch ihre Bekehrung zum Glauben, an der Herrlichkeit der Gotteskinder Antheil bekommen soll. Das Mittelalter schwankt. Die Glossa ord. hat zu V. 19.: sunt boni, qui in creatione Dei manent (also die ihrer angeschaffenen Anlage folgen), zu V. 22. theils die Erklärung Aug.'s, theils nach Ambros.: omnia elementa cum labore explent officia, quod est nostri causa, unde quiescent nobis assumptis. An Aug. schließt sich Abäl. und Hervänd an. Drei verschiedene Meinungen stellt ohne zu entscheiden Thomas neben einander: 1) homines justi, qui specialiter creatura Dei dicuntur. 2) ipsa humana natura, quae subjicitur bonis gratiae, i. e. nos ipsi, secundum quod consideramur in bonis naturae, exspectamus revelationem gloriae nostrae. 3) de elementis hujus mundi. Die Erkl. des Wortes *κτίσις* von der Natur blieb seit der Reformation die kirchlich herrschende. Doch wurde von der lutherischen Theologie*) das Dogma von einer Verklärung derselben als unvereinbar mit der conflagratio mundi befunden. Sub initium istius gloriae vanitas creaturarum finem habebit per totalem destructionem erklärt Balduin; die Meisten bezogen auch diese *δουλεία* vorzugsweise auf den abusus der Creatur durch den Menschen, welcher dann aufhören würde; der neue Himmel und die neue Erde sei parabolice zu verstehen. So auch Hunnius z. d. St., Gerhard loci T. XX. S. 81., Brochmand Syst. theol. II. 1606., Calov. Die katholische und reformirte Exegese dagegen beharrte bei der patristischen Erkl. (vgl. Pareus, Heidegger medulla theol. S. 411.). — Der terminus *κτίσις* selbst, wurde anders gefaßt von Socinus und den meisten seiner Anhänger; nach ihm soll der Art. vor *κτί-*

*) Mel. scheint noch mit Luth. zu stimmen, er spricht von der corruptio und dem abusus, dem Alles auf Erden unterworfen, wovon es frei werden soll. Brenz zeigt, wie durch Offenbarung, aber auch Belehrung der Schrift, P. von einer solchen reformatio mundi wissen konnte.

σις auf die V. 17. erwähnten Christen zurückweisen, κτίσις daher im Sinne von καινὴ κτίσις die Christenheit bezeichnen (Opp. II. 312.). So auch unter den Arminianern Episc. (Opp. II. 1. 286.), Limb., in neuerer Zeit Lampe, Ittig, Deyling Obs. s. T. c. 38. Die Auffassung Aug.'s wird beibehalten von Zw., Bullinger, Turrettin, Keil, neuerdings Zyro (Stud. und Krit. 1845. und 1851. H. 3.); von Beng., Olsh. wird unter den Begriff der Creatur die unbekehrte Menschheit nur mit einbegriffen. Von Anderen wird die specielle Beziehung auf die unbekehrte Heidenwelt festgehalten, (Cler., Wettst., Locke, Seml., Nösselt, Schleierm. und Usteri in den ersten 3 Auflagen des Lehrbegriffs.). An die abgeschiedenen oder damals lebenden Juden denkt Döderlein, Gersdorf, Andere an Judenchristen, noch Andere an die Leiber der Verstorbenen. Κτίσις nun im Sinne von καινὴ κτίσις zu nehmen, ist gewaltsam und unerweislich, wie auch der scharfsinnige Episc. fühlt; dazu kommt, daß die υἱοὶ τ. θεοῦ doch ein von der κτίσις verschiedenes Subj. seyn müssen. Die Erkl. Aug.'s, welche Zyro, der sie als eine neue vorträgt, dadurch noch erschwert, daß er „die Christgläubigen" mit einbegriffen wissen will, hat namentlich dieses gegen sich, daß sie die Bekehrung zum Glauben als Bedingung der Theilnahme an der Herrlichkeit voraussetzt, während diese Theilnahme hier vom Ap. als unmittelbares consequens dargestellt wird. Eben dieser Grund entscheidet gegen die Beziehung auf die Heidenwelt, wollte man sich auch gefallen lassen, ματαιότης von der religiösen Verblendung und φθορά von der moralischen Verderbniß (Eph. 4, 17. 2 Petri 1, 4.) zu verstehen; es kommt dazu, daß wohl für κόσμος, aber nicht für κτίσις dieser Sprachgebrauch sich erweisen läßt. — Die Bedenken, welche gegen die herrschend gewordene Erklärung sich erheben lassen, reduciren sich auf die vermeintliche Unzulässigkeit solcher Prosopopöien wie das Harren, Seufzen, die Unfreiwilligkeit der Natur. Doch hat schon Chrys. bemerkt, daß dergleichen in der prophetischen Sprache gewöhnlich; Beispiele sind Jes. 55, 12. Ps. 98, 8. Baruch 3, 34. 35. Hab. 2, 11. Ez. 31, 15.

Ἀποκαραδοκία von κάρα und δοκεύω = δέχεσθαι, Oek. zu Phil. 1, 20.: ἀποκαρ. φησὶ τὴν σφοδρὰν καὶ ἐπι-

τεταμένην ἐλπίδα, ἥν τις καὶ αὐτὴν ἐπικινῶν τὴν κεφαλὴν δοκεύει καὶ περισκοπεῖ. Beza: exerto capite exspectat. Der adjectivische Begriff ἀποκαραδοκοῦσα mit rhetorischem Nachdruck zum Substantiv erhoben, so daß die Prosopopöie verdoppelt wird — nicht nur die Creatur, sondern die Erwartung der Creatur erwartet. — Τὴν ἀποκ. vgl. ἀποκαλυφθῆναι V. 18. Was Offenbarung genannt wird, ist die vollkommene Erscheinung oder Verwürklichung. Realparallele ist Col. 3, 3. 4. 1 Joh. 2, 3.

V. 20. Grund dieser Sehnsucht. Ματαιότης von vielen Aelteren auf den Mißbrauch der Creatur zum Götzendienst (τὰ μάταια = εἴδωλα) und zum Laster bezogen (Tert, Bucer, Hunnius, Gerh., Spen., Carpz.). Luth.: „darum ist es ihm eine schlechte Sache, daß er schier alle seine Creaturen oder ja den größten und besten Theil den Gottlosen unter die Füße wirft, wie St. P. spricht" (Walch VIII. 2099.). Dagegen aber spricht die δουλεία τῆς φθορᾶς und die Theilnahme an der ἐλευθ. der Kinder Gottes, woraus sich ergiebt, daß nicht von einer Veränderung des Gebrauchs, sondern des Wesens die Rede seyn muß. Richtiger Ambros.: quia, quae generat, caduca sunt, also mit Beziehung darauf, daß nach dem Worte des persischen Dichters alle Creatur „auf Reisen" ist. Philo (de Cherub. I. 56. ed. Mang.) spricht mit Bezug auf die beständigen τροπαί der hylischen Natur von ihrer ἀσθένεια. Er.: dum aliud ex alio propagans individuis vicissim cadentibus ac renascentibus speciem tuetur, ne intercidat, meditatur immortalitatem quandam sed frustra. — Ὑπετάγη οὐκ ἑκοῦσα. Da ἑκοῦσα der Prosopopöie angehört, so kann es nur dasjenige bezeichnen, was wir ausdrücken: „ihrem wahren Begriffe entgegen." Buc.: contra quam fert ingenium eorum.. a natura enim omnes res a corruptione abhorrent. Ὑπετάγη nicht mit Fr. medial „sich unterwerfen," da das sich unterwerfende Subjekt sofort erwähnt wird. Doch scheint dieses, da διά c. acc. steht, nicht die causa efficiens, sondern die causa movens zu bezeichnen, daher wird bei dem ὑποτάξας von Chrys., Capp., Schneckenb. u. A. an Adam gedacht, um deß willen die Unterwerfung geschehen. Da indeß der Ausdruck ὑποτάσσειν eher an die

causa eff. denken läßt, und *διά* c. acc. in der Bed. „vermöge“ hier ganz passend (vgl. über *διά* c. acc. zu 8, 11.), so wird doch besser an Gott als Subj. gedacht werden. Als Moment und veranlassende Ursache des *ὑποτάσσειν* wird nun, gemäß der Correlation von Sünde und Uebel und der Verfluchung der Erde um Adams willen 1 Mos. 3, 17. — auch der jüdischen Lehre nach (Eisenm. entdecktes Judth. II. 824.) — der Sündenfall angenommen. Allerdings würde man nur an diese Ursache denken können, wenn der Ap. statt von der *ματαιότης* und *φθορά* von der *ἀταξία* der *κτίσις* gesprochen hätte; aber nur von der *ματαιότης* spricht er, als von jenem durch die *ὕλη χοϊκή* bedingten Auf- und Ableben, welches nicht erst durch jenen Fluch eingedrungen *), wie denn derselbe auch der Annahme eines in alle Theile der Natur eingedrungenen Giftes nur einen geringen Anhalt darbietet. Wie schon oben bemerkt, so steht diese Lehre einer Vergeistigung der materiellen Natur in Wechselbeziehung zu der Vergeistigung der menschlichen Leiblichkeit. Nun ergiebt sich aus 1 Kor. 15, 47. 48., daß das adamitische *σῶμα χοϊκόν* von dem Ap. nicht als das dem Menschen adäquate Organ gedacht ist, sondern vielmehr ein *ἐπουράνιον*. Wie die rabbinische Theologie den Gedanken ausspricht, daß der sündlos geborene Mensch „durch einen Kuß des Höchsten“ in einen besseren Zustand übergegangen seyn würde, so hat auch P. aller Wahrscheinlichkeit nach jenes *ἀλλαγῆναι*, von dem er 1 Kor. 15, 52. spricht, auch schon als Bestimmung des ersten Menschen angesehen. Dem ist nun analog, wenn der Ap. auch hier den Gedanken ausspricht, daß die Schöpfung schon ursprünglich auf einen höheren Zustand angelegt war. Thom. Aqu.: Deus imprimit aliquam formam et virtutem naturalem creaturae, ex qua inclinatur ad aliquem finem naturalem, sicut arbor exspectat fructificationem; alio modo ordinatur ad aliquem finem, qui superexcedit formam naturalem ipsius, secundum hoc: vidi coelum novum et terram novam. Per

---

*) De Wette in der 4. A.: „ich kann nicht mehr annehmen, daß an 1 Mos. 3, 17. gedacht sei, da P. nicht verkennen konnte, daß mit der Fortpflanzung auch der Tod gesetzt sei, jene aber ursprünglich ist“ (1 Mos. 22, ff.).

hunc modum creatura sensibilis exspectat rev. fil. Dei. Tertull. in der dunkel ausgedrückten St. Apol. ed. Oehler c. 48.: Cum ergo fines et limes, medius qui interhiat [das Millennium] adfuerit, ut etiam ipsius mundi species transferatur aeque temporalis [transeat in aliam speciem, cum aeque temporalis sit atque ipsius res], quae illi dispositioni aeternitatis vice oppansa est [quasi maceries impedit aeternitatis usum], tunc restituetur omne humanum genus, vgl. Havercamp z. d. St. Theod.: ἐπειδήπερ τῶν ὅλων ὁ ποιητὴς προεώρα τοῦ Ἀδὰμ τὴν παράβασιν, καὶ τὴν ἐπενεχθησομένην αὐτῷ τοῦ θανάτου ψῆφον· οὐ γὰρ ἦν εἰκὸς, οὐδὲ δίκαιον τὰ μὲν δι' αὐτὸν γεγενημένα μεταλαχεῖν ἀφθαρσίας, αὐτὸν δὲ, οὗ χάριν ταῦτα ἐπεποίητο, θνητὸν εἶναι καὶ παθητόν. So — jedoch ohne Einmischung des Sündenfalls — auch Grot., Krehl, de W. — Nicht also mit διὰ τ. ὑποτ. wie Vulg., Luth., Calv. u. A., ist ἐπ' ἐλπίδι zu verbinden, sondern mit ὑπετάγη: „es wurde ihr die Hoffnung gelassen." Ἐπ' ἐλπίδι wie 4, 18. So ist dann auch ὅτι nicht causal, sondern nur Angabe des Objekts der Hoffnung. Bemerkenswerth ist, daß Phil. 3,25. dasselbe ὑποτάσσειν, welches hier die Unterwerfung unter die Materie ausdrückt, die göttliche Machtwürkung bezeichnet, durch welche die Materie verklärt werden soll. — Καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις nach Chrys., Theoph. u. v. a. Steigerung: „sie selbst, von der man es nicht erwarten sollte;" dafür könnte die Wiederholung von ἡ κτίσις sprechen, wird jedoch ὅτι als Objektsbezeichnung angesehen, so ist ohne jenen Nachdruck „auch sie" zu übersetzen. — Τῆς φθορᾶς als gen. app., die φθορά das consequens der ματαιότης, das sterbliche Leben eine beständige φθορά, Greg. Naz. or. XIX. S. 315. ed. Bill.: ἡ μὲν γὰρ ἐκ φθορᾶς ἀρχομένη, τ. μητρὸς ἡμῶν, κ. διὰ φθορᾶς (ζωὴ) ὁδεύουσα, τῆς ἀεὶ τοῦ παρόντος ἐκστάσεως, εἰς φθορὰν καταστρέφει, τὴν τ. βίου τούτου κατάλυσιν. Ἐν δουλείᾳ ist der Zustand, den sie, da er ihrem Begriffe nicht entspricht, οὐχ ἑκοῦσα trägt. — Εἰς τ. ἐλ. constructio praegnans wie σώζειν εἰς ζωήν 4 Makk. 15, 2. — Τῆς δόξης von Luth. adjektivisch genommen, aber ἐλευθ. steht δουλ. gegenüber, und δόξα, worin die ἀφθαρσία mit einbegriffen (1 Cor. 15, 54.) — welches aber

der Ap. nicht setzt, um den Zusammenhang mit V. 18. zu erhalten (de W.) — der *φθορά*, vgl. *τὸ σῶμα τ. δόξης* Phil. 3, 21. Die Befreiung gilt von der *κτίσις* wie von den *τέκνα τοῦ θεοῦ*, insofern von beiden auch die *δουλεία* gilt, der leidentliche ihrem Begriffe nicht entsprechende Zustand.

V. 22. Die so unerwartet eingeführte Verheißung für die *κτίσις* wird als eine Voraussetzung des Bewußtseyns bezeichnet und zwar — des allgemein menschlichen, wie die Meisten wollen. Aber nach unserem Gefühl heißt das, dem Ap. moderne Naturgefühle unterlegen; vielmehr scheint der Ap., wie Buc., Brenz bemerken, aus der jüdisch-christlichen Hoffnung heraus zu sprechen, welche sich auf die Propheten stützte — wie sich auch 2, 2. 3, 19. 7, 14. 8, 28. das *οἴδαμεν* am Besten von dem christlichen Bewußtseyn verstehen ließ. — Das *σύν* in *συστενάζει* kann nicht auf die christlichen Kinder Gottes bezogen werden, da deren *στενάζειν* erst V. 23. steigerungsweise erwähnt wird, sondern wie Theod. Mops.: *βούλεται δὲ εἰπεῖν, ὅτι συμφώνως ἐπιδείκνυται τοῦτο πᾶσα ἡ κτίσις.* Für diese Bed. des *σύν* in comp. vgl. *σύμπας, συναθροίζω* u. a. *Ὠδίνειν* insbesondere vom Geburtsschmerz: „es will unter Schmerzen aus dem Alten das Neue sich herausringen;" vielleicht auch *στενάζειν* mit Bezug auf das Gebähren, vgl. Jer. 4, 31.: *ἤκουσα στεναγμοῦ σου ὡς πρωτοτοκούσης*, besser wohl aber wie Luth. die *στεναγμοί* V. 26. erklärt vom Seufzen der Sehnsucht, worauf dann steigernd das Kreisen folgt. Daß *ὠδίνειν*, wo es tropisch steht, eine andere Bed. als bloß „Schmerz empfinden" haben könne, wird von Fr. bestritten, allein in der Bed. „mit Geburtsschmerzen kreisen" steht es tropisch auch Gal. 4, 19. Sir. 19, 11. Dem Ap. muß auch der auf dem gleichen Tropus beruhende technische Terminus der rabbinischen Theologie חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ geläufig gewesen seyn. *Ἄχρι τοῦ νῦν* — jenachdem das Moment bestimmt wird, in welches das *ὑποτάσσειν* fällt, entweder „von der Schöpfung an", oder „vom Sündenfall an".

V. 23. *Οὐ μόνον δὲ* sc. *πᾶσα ἡ κτίσις στενάζει*: dasselbe, was die *κτίσις* ersehnt, ist theilweise auch der Gegenstand der Sehnsucht derer, welche die Geisteswürkung schon bis jetzt in der höheren Sphäre ihres Lebens erfahren haben.

Die rec. der folgenden Worte: ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ ἔχοντες, καὶ ἡμεῖς αὐτοί ist unbeglaubigt. Die Autoritäten schwanken aber unter mannichfachen Conformationen. Unter den vielen Varianten sind folgende die vorzüglichsten: cod. AC. 47. (Syr., doch ohne καί): ἀλλὰ κ. αὐτοὶ τ. ἀπ. τ. πν. ἔχ. ἡμεῖς καὶ αὐτοί; cod. DFG: ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ, τὴν ἀπαρχὴν τ. πν. ἔχοντες αὐτοί. (Fr.); cod. B Epiph.: ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ — ἐχ. καὶ αὐτοί, Lachm. [ἡμεῖς], Tisch.; cod. IK. Theod.: καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ — ἔχ. καὶ ἡμεῖς αὐτοί; cod. 67.* 77. 87. Chrys., Theoph.: ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τ. ἀπ. τ. πν. ἔχ., καὶ ἡμεῖς αὐτοί; cod. 31. 73. Vulg.: ἀλλὰ καὶ ἡμ. αὐτοὶ-ἐχ. καὶ αὐτοί. Man möchte mit Rück. vermuthen, daß die Verschiedenheit der Interpretation, welche theils die Ap., theils die Christen als Subjekt ansah, auf die Verschiedenheit der Lesarten eingewürkt, allein nur an die rec., welche sich genau so bei den Alten nicht findet, hat sich eine Erklärung angeschlossen, nach welcher αὐτοὶ-ἔχοντες die Christen bezeichnen, und καὶ ἡμεῖς αὐτοί steigernd die Ap. hinzufügen soll (Wolf, Köllner). Die Alten erklären den Satz entweder nur von den App., wie Orig., Ambros., Mel., Justin., Grot., oder von den Christen überhaupt, wie Aug., Pel., Chrys., Theod. u. d. m. So scheint die Verschiedenheit mehr aus dem Interesse der Verdeutlichung, oder aus stylistischem Interesse hervorgegangen zu seyn. Wenn dies, so ist die Frage, welche von den verschiedenen Lesarten das Bedürfniß einer Verdeutlichung am Meisten nahe legte. Dieses ist nun die, wie es scheint, eben deshalb von Tisch. vorgezogene: ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ — καὶ αὐτοί. Daß sie die grammatisch schwierigere sei, wie de W. sagt, läßt sich nicht behaupten, da das ἡμεῖς zumal bei dem nachfolgenden ἐν ἑαυτοῖς keineswegs erforderlich war, vgl. καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν Luc. 11, 4., αὐτοὶ ἠκούσαμεν Luc. 22, 71. Es läßt sich dann begreifen, daß ἡμεῖς und καί an verschiedenen Stellen eingeschoben wurde. Der Ap. hatte zunächst mit αὐτοὶ — ἔχ. nur den Gegensatz zur κτίσις, von welcher dies nicht gilt, aussprechen wollen, rhetorisch steigernd nimmt er dann das καὶ αὐτοί wieder auf. Ἔχοντες ohne Artikel kann nicht mit Calv., Luth., Beza übersetzt werden: sed ipsi quoque, qui primitias habent, wie-

wohl Pisc. die Bemerkung hinzufügt: ellipsis articuli haud rara Apostolo; es ist aber auch nicht mit Rinck lucubr. S. 120., der aus etwa 10 minusc. οἱ ergänzt, zu behaupten, daß dieser Art. durchaus erforderlich wäre, vielmehr ist das Partic. entweder mit Beng. causal oder durch „obgleich" aufzulösen. Daß unter diesen στενάζοντες die App. zu verstehen, oder nach Crell, Koppe, Reiche der Ap. Paulus allein — vielleicht mit einigen Hervorragenden — konnte allerdings angenommen werden, wenn man entweder in den Erstlingen das Moment der Zeit als Vergleichungspunkt ansah, insofern sie vor den Andern am Pfingstfest den Geist empfangen, welches Moment aber in Betreff der Sehnsucht unerheblich, oder auch das Moment des Vorzüglichen, da zu den Erstlingen das Beste gewählt wurde, חֵלֶב 4 M. 18, 12.; auch von Solchen, welche die damalige Christenheit als Subjekt betrachten, wird die Zeit als Vergleichungspunkt festgehalten, von Wettst, Seml., Reiche, Mey., insofern doch in dem früheren Empfange der Geistesgabe eine gewisse Bevorzugung liege — immer aber nicht eine solche, welche einen geringeren Grad der Sehnsucht voraussetzen ließe. Daß der Vergleichungspunkt vielmehr das geringere Quantum im Verhältniß zur ganzen Aerndte sei, darauf führt nicht bloß der sonstige tropische Gebrauch bei dem Ap. (11, 16. 16, 5. 1 Kor. 15, 20. u. a.), sondern namentlich auch das Verhältniß, in welches der Ap. die Geistesmittheilung zur ἀνάστασις und zur κληρονομία setzt (s. zu V. 11. u. 17.). Was der Gläubige jetzt vom heiligen Geist empfängt, ist das ἀῤῥαβών, Angeld, und damit Unterpfand dessen, was sie einst empfangen 2 Kor. 5, 5. 1, 22. Eph. 1, 4., denn eben dieser Geist wird nach V. 11. einst auch die Leiblichkeit verklären, und daß hierin ein Hauptstück der ἐλπὶς τῆς δόξης liegt sagt V. 23. — Gemäß dem ἀῤῥαβὼν τοῦ πν. könnte auch hier der Gen. mit Er., Beng., Win. als gen. appos. angesehen werden (Gennad.: τὸ μερικὸν τοῦ πν. χάρισμα), so daß ἀπαρχή dem ἀῤῥαβών in seiner primären Bedeutung arrha entspräche. Es kann aber auch, wie der Genit. nach ἀπαρχή gewöhnlich, vgl. ἀπ. σίτου u. a., gen. partitiv. seyn (so Chrys., Theod., Calv., Brenz, Phil. u. d. m.), in welchem Falle diese Erstlinge den Gegensatz bilden — nicht zu den

μέλλοντα ἀγαθά überhaupt, wie z. B. Basil. erklärt (Suic. I. 512.), sondern zu einer reicheren Geistesärndte. Wenn Fr., Mey. hiegegen einwenden, daß „ein Vollerguß des Geistes" bei der Parusie nirgends gelehrt werde, so fragt sich dagegen, ob das Θεὸς ἔσται τὰ πάντα ἐν πᾶσιν und eine absolute ζωή ohne denselben zu denken sei? Er ist aber auch in specie hier vorauszusetzen, da die erwartete ἀπολύτρωσις σώματος V. 23. nach V. 10. 11. aus der vollen Geisteswürkung resultiren soll. Pareus: has primitias non habent creaturae aliae neque impii, neque ergo spem habent complementi. Ist dieses der Gedankenzusammenhang des Ap., so wird auch das Part. ἔχοντες nicht sowohl durch „obgleich" aufzulösen seyn, als ob diese primitiae die Sehnsucht einigermaßen stillen könnten (Fr.), als durch ut qui, quia. Chrys.: κἂν γὰρ σφόδρα λίθινός τις ᾖ, ἱκανὰ τὰ δοθέντα ἤδη τῶν παρόντων ἀπαγαγεῖν πρὸς τ. μέλλοντα πτερῶσαι διπλῇ. Clarius: id tanto magis, quanto nos avidiores ille gustus facit. Das στενάζειν mit Bezug auf denselben Gegenstand der Sehnsucht wie 2 Kor. 5, 4.: οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει στεν. βαρυνόμενοι. — Ἐν ἑαυτοῖς nicht = ἐν ἀλλήλοις: ut hos gemitus significet ecclesiae esse communes (Beza) und noch weniger in conventibus Christianorum (Fr.), sondern wie die Pesch., Vulg.: intra nos, intus — analog den στεναγμοῖς ἀλαλήτοις V. 26., hier von einer stillen, tief innerlichen, durch das ganze Leben sich hinziehenden Sehnsucht, wie sie sich bei P. 2 Kor. 5, 4. Phil. 1. ausdrückt. Vgl. apud animum meditari, intra semet (Plinius hist. nat. X. 42, 59.). — Υἱοθεσία. Theod.: εἰ καὶ εἶπε τοίνυν, ὅτι ἐλάβομεν πνεῦμα υἱοθεσίας, ἀλλ' ὅμως διδάσκει σαφέστερον, ὅτι τὸ μὲν ὄνομα νῦν ἐλάβομεν, τοῦ δέ γε πράγματος τότε μεθέξομεν. Es giebt eine Anzahl neutest. Begriffe, welche ja nach den verschiedenen Stadien ihrer Realisirung in verschiedenem Umfange gebraucht werden. Die βασιλεία τ. Θ. ist da und soll noch kommen, so auch σωτηρία V. 24. 13. 11., ἀπολύτρωσις 1 Kor. 1, 30., Eph. 1, 14. 4, 30., selbst δικαιοσύνη Gal. 5, 5.*). Schon

*) Mit Recht stritten daher die alten Polemiker gegen die socinianische Unterscheidung einer zwiefachen υἱοθεσία; es finde nur der Unter-

die Ertheilung des Kindes r e ch t e s ist mit Privilegien verbunden (V. 15.), aber nicht vollendeterweise, denn die Kinder Gottes sind noch nicht offenbar worden (V. 17. 19.). So wird denn appositionsweise „eine Theilbestimmung des Begriffs υἱοϑ." (d e W.) hinzugefügt. Der fehlende Art. bei dem term. tech. υἱοϑ. kann ebenso wenig Bedenken machen, als bei σωτηρία 2 Theſſ. 2, 13. Hebr. 1, 14.; unrichtig daher P h i l., welcher ebenfalls den fehlenden Art. betont: „P. denkt die υἱοϑ. wegen der fortgehenden δουλεία noch nicht vorhanden" — wie könnte dies, nachdem V. 15. vorangegangen ist, die Meinung des Ap.'s seyn? — Der appositionelle Zusatz der ἀπολύτρωσις ließ L u t h. υἱοϑεσίαν mit στενάζομεν verbinden: „wir sehnen uns nach der Kindschaft u n d erwarten.." Aus gleichem Anstoß scheint die Auslassung von τὴν υἱοϑεσίαν in DFG u. a. hervorgegangen. — Τοῦ σώματος nach E r., G r o t., L u t h., L u tz bibl. Dogm. S. 411. gen. obj. „Erlösung v o n dem Leibe," wobei dann, da die neue Leiblichkeit vorausgesetzt wird, nur an das σῶμα τῆς ἁμ. gedacht werden könnte; da diese Näherbestimmung fehlt, so muß es als gen. subj. gefaßt werden: die Erlösung des Leibes von seiner Materialität, welches auch das Objekt der Sehnsucht der κτίσις ist. A u g. de doctr. chr. I, 24.: quod nonnulli dicunt, malle se omnino esse sine corpore, omnino falluntur, n o n e n i m c o r p u s s u u m s e d c o r r u p t i o n e s e t p o n d u s o d e r u n t.

V. 24. 25. Es wird das ἀποδέχεσϑαι dieses Heilsgutes gerechtfertigt. Ἐλπίς nachdrücklich vorangestellt als dat. modi vgl. 12, 12. B e r n h. Synt. S. 100. Nach P e s ch., R ü ck., B.-C r u s., d e W. soll der Dat. instrumental seyn, und die Hoffnung als mit dem Glauben identisch die causa apprehendens salutis. Aber bei P. ist ἐλπίς nur das consequens der πίστις wie auch bei C h r y s., T h e o p h., welche d e W., M e y. mit Unrecht für jene Fassung anführen. C h r y s.: τοῦτο γὰρ μόνον εἰςηνέγκαμεν τῷ ϑεῷ τὸ δῶρον, τὸ πιστεῦσαι αὐτῷ τὰ μέλλοντα ἐπαγγειλαμένῳ, καὶ διὰ ταύτης μόνον ἐσώϑημεν τῆς ὁδοῦ. Auch O r i g., den G e r h a r d

---

schied von tenere fide und frui statt, F e u e r b o r n disp. fasc. 5. disp. 1. über Gal. 4, 4. 5.

für das Gegentheil anführt (loc. T. VIII. 166.), schreibt die *σωτηρία* nur dem Glauben zu: quamvis hoc ipso quod Christo credimus, salutem nobis praestitam noverimus, tamen in spe adhuc est salus nostra. Die *πίστις* ist es, welche erst unserer *ἐλπίς ὑπόστασις* giebt, vgl. Chrys. zu Hebr. 11, 1. — Das zweite *ἐλπίς* konkret der Gegenstand der Hoffnung. Luth.: „Das Wort Hoffnung wird zweierlei Weise gebraucht. Einmal heißt es der große Muth, der in aller Anfechtung fest bleibt, zum andern die endliche Seligkeit, welche die Hoffnung kriegen soll — hier mag beider Sinn gelten" (Walch VIII. 2620.). *Καί* in seiner steigernden Bed., wie namentlich in Fragen s. zu 5, 8. Hier steht auch Hoffnung wie sonst der Glaube dem Schauen gegenüber — eigentlich dem Haben. — Das Resultat: es ergiebt sich also das *ἀποδέχεσθαι* als nothwendig in unserem Glauben begründet.

V. 26. Ein Unterstützungsgrund des beharrlichen Erwartens der Zukunft: gleichzeitig mit unserer christlichen Hoffnung, und neben derselben (*ὡσαύτως*) tritt auch ein göttlicher Beistand ein. Abäl.: sicut spes nos adjuvat patientiam praestando, ita et spir. orationes suggerendo. Es liegt bei dem Ap. die Voraussetzung zu Grunde, daß trotz des standhaften Abwartens doch auch Schwachheitsstunden eintreten werden. Statt des Plur. *ταῖς ἀσθενείαις* ist nach ABCD, Pesch. der Sing. *τῇ ἀσθενείᾳ* zu lesen, welches dann auf die statt der Standhaftigkeit eintretende Verzagung geht (vgl. 2 Kor. 12, 9.). Das *τὸ γὰρ τί κτλ.* nöthigt nicht mit Beng. u. a. diese Schwachheit nur auf die des Gebetsgeistes zu beschränken: wo wir zu schwach, da wird der uns mitgetheilte Gottesgeist (V. 15. 5, 5. Gal. 4, 6.) an unsrer Statt thätig. Das *σύν*, wie sonst in diesem comp. (vgl. zu 2, 16.), drückt die Beziehung auf das Subjekt aus, welchem geholfen wird, wie unser „Beihülfe, Mithülfe" — mit bestimmterem Hervortreten des Momentes der Selbstthätigkeit auf der anderen Seite in Luc. 10, 40., so Beza: una sublevat. — Je größer die Angst, desto mehr versagt das reflektirend bewußte Gebet: es ist eines der Kennzeichen des sogenannten dunklen Glau-

bens in der Mystik, daß das wörtliche Gebet versagt*). Weder das Objekt, worauf sich das Gebet zu richten hat, τὸ τί, noch die Form des Wortes, in welcher zu beten ist (καθὸ δεῖ), bietet sich dem beklommenen Gemüthe dar. Aug. Prop.: nescimus quid oremus duas ob res, quod illud, quod futurum speramus et quo tendimus, nondum appareat, et in hac ipsa vita multa possunt nobis prospera videri, quae adversa sunt. Eine andere Erkl. des καθὸ δεῖ hat Mey. befolgt, dem sich de W. anschließt: „je nachdem es nöthig ist — unbekannt ist uns nicht schlechthin, was wir beten sollen, sondern was je nach den Verhältnissen zu bitten." Müßte es aber dann nicht heißen: τὸ γὰρ πῶς προσευξώμεθα καθὸ δεῖ? Wie die Worte lauten, hat das τί seine beschränkende Erkl. darin, daß wir in der Beklommenheit des Herzens das rechte Wort nicht finden. Schlicht.: emollit quod dixerat q. d.: non plane nescimus, sed nescimus sicut oportet. Das τό am Anfange von Sätzen substantivirt dieselben zu Einem Begriffe. Bei προσευξώμεθα schwankt die Lesart wie öfter zwischen dem seltneren Fut. und dem gewöhnlicheren Aor. — Αὐτό hier „der Geist selbst, d. i. kein geringerer als er: es ist ein höherer Beistand, den der Mensch erfährt, ein Beistand, der besser als der Mensch selbst weiß, was ihm fehlt." Ὑπέρ im comp. nach Oek., Er., Luth. („vertritt uns auf das Beste") superl. Steigerung des ἐντυγχάνειν wie in ὑπερπερισσεύειν 5, 20., ὑπερνικᾶν 8, 37. Das folgende ὑπὲρ ἡμῶν ist kritisch nicht zu halten (Tisch.).

Ἀλαλήτοις στεναγμοῖς. Ἀλάλητος 1) in der häufigen Bed. der verbal. auf τός „unsagbar," deren Inhalt nicht in bestimmten Ausdruck gefaßt werden kann, so Philodem. 17. (Anthol. Pal. V. 4.) von den Mysterien der Liebe, so vermuthlich auch ἄῤῥητος 2 Kor. 12, 4. Quenst.: quia cordium motus a spiritu excitati sufficienter enarrari nequeunt **), vgl. a Lap., oder wie unser „unsäglich" = unbeschreiblich d. i.

---

*) Molinos Guida spirituale I. c. 3.: Onde procura di star constante, e non ritornare in dietro, benche ti manchi nell' orazione il discorso, credi allora con fermezza, taci con quiete e persevera con patienza!

**) Orig. vergleicht scheinbar 1 Kor. 14, 14., wo aber das πνεῦμα das menschliche πνεῦμα ist.

deren Umfang nicht angegeben werden kann, Oek. μεγίστοις στεναγμοῖς. So ἐπὶ τῇ ἀνεκδιηγήτῳ δωρεᾷ 2 Kor. 9, 15., χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ 1 Petri 1, 8.; 2) in der pass. Bed.: „ungesagt, unausgesprochen, geheim, mysteriös," Plat. legg. VI, 754. A. Ambros.: coelestibus et divinis, Thomas: quia sunt propter rem inenarrabilem; 3) nach aktiver Bed. „nicht sprechend, d. i. stumm" (vgl. zu γνωστός 1, 19.), so Fr.*). Λαλητός in akt. Bed. LXX. Hiob 38, 14. Sir. 18, 33. Von Seufzern im Gegensatz zu bestimmter Rede das Adv.: ἀλαλητῶς ἐφθέγγετο τοῖς στεναγμοῖς τῆς καρδίας Pseudochrys. bei Hase Steph. Thes. ed. Par. s. h. v. In diesem letzteren Sinne scheint auch Tert. zu übersetzen: ineloquis und erklärt Theod. Mops.: ἀποῤῥήτῳ τρόπῳ. Für die stummen Seufzer giebt Wettst. die Parallele: sed diu cum occulte suspirassent, postea jam gemere, ad extremum vero loqui omnes et clamare coeperunt. Cic. ad Att. 2, 21. Diese 3 Bedd. kommen auch dem ἄῤῥητος zu. Zu Gunsten der akt. Fassung dürfte entscheiden theils ἐν ἑαυτοῖς in V. 23., theils der zu erwartende Gegensatz zwischen dem Seufzen und dem Reden: den um das rechte Wort verlegenen Gläubigen vertritt das tief-innere Seufzen des Geistes. Dieses Seufzen aber wie die Musik ist wenn auch unbestimmter, doch reicher. Auch das Präd. ἐρευνῶν τὰς καρδίας erhält so die angemessenste Bedeutung. Der richtigen Fassung am Nächsten scheint Buc. zu kommen: orant nec sciunt se orare, imo orat in eis sp. ipse Christi, quo obsignati sunt, quo vivunt, quo aguntur; ipsi vero id non sentiunt, tenentur dolore.. sentiunt etiam quanquam leviter, sentiunt tamen quaedam in se ferri ad Deum suspiria, sed sunt vota ista obscura sanctis ipsis, ut nesciant plane, quid ea sibi velint.

Indem hier unsicher bleiben kann, ob das suspirare ein von dem menschlichen Thun unterschiedener Akt des πνεῦμα, leitet es auf die Frage, in welches Verhältniß die Thätigkeit des πνεῦμα zu der menschlichen zu setzen sei? Da Zach. 12, 10. von einem Geiste der Gnade und des Ge-

*) Auch schon Er. Schmid führt diese akt. Bed. für ἀλαλητός an, mit der Belegstelle aus Eustath. ad Il. λ. S. 837., wo er aber ζῶον λαλητικόν lesen will, für das negative ἀλάλητος bestreitet er die akt. Bed.

betes die Rede ist, so wird von den griechischen Vätern — meist ohne den Gegensatz von στεναγμοί und λαλεῖν zu beachten — das erstere vom Gebet verstanden, und Theod., auch der syr. Schol. bei de Dieu, erklären von einer χάρις τοῦ πνεύματος, welche, wenn auch nicht beten doch wenigstens seufzen lehre, Chrys. von einer besonderen, vom Geiste bewürkten und der apostolischen Kirche eigenthümlichen χάρις εὐχῆς, daher τοῦ πνεύματος V. 27. von dem πνευματικός, so Zw.: intelligitur interior homo, nam sp. Dei gemitus non habet, Socin Opp. II. 442., aber auch Brenz bei Cal. zu Joh. 14, 16. Die hier auf die Mittelbarkeit beschränkte Aktion des πνεῦμα hebt Theod. Mops. ganz auf, indem er ἐντυγχάνειν und στενάζειν nur als tropischen Ausdruck ansieht für den in dem ἀῤῥαβὼν τῆς ἐλπίδος, welches den Gläubigen gegeben ist, liegenden Hoffnungsgrund. Mit Chrys., Theod. kommt der Sache nach überein Aug.: non sp. s. in semet ipso apud semet ipsum in illa trinitate gemit, sed in nobis gemit, quia nos gemere facit (tract. VI. in. Jo. §. 2. vgl. ep. ad Probam T. II. 298.). Diese Erkl. ging in die exegetische Tradition der kath. und protest. Kirche über (vgl. die gelehrte Durchführung bei Calov zu Joh. 14, 16.). Bestimmter auseinander gehalten wird das Thun des göttlichen und des menschlichen Geistes von Orig., nach welchem das göttliche πνεῦμα dem menschlichen Geiste vorbetet — wie Er. sich ausdrückt, der praefectus votorum nostrorum ist. Von Lyra wird zwar auch die augustinische Erklärung vorgetragen, daneben aber auch eine andere, nach welcher das πνεῦμα noch mehr konkretisirt und in den für seinen Schützling bittenden angelus custos verwandelt wird. Unter den Lutheranern begnügt sich der mystisch-orthodoxe Dannhauer mit der traditionellen Fassung nicht, sondern bemerkt, daß V. 26. 27. ein neues Trostargument erwähnt werde, welches von dem στενάζειν der Gläubigen im h. Geiste V. 23. verschieden seyn müsse (de creatura gemebunda in Hasaeus thesaurus theol.-phil. II. und Hodosophia christ. 1666. S. 945.). Fr. nach dem von ihm befolgten Canon: „je krasser, desto orthodoxer" läßt in seinen Präliminarien u. s. w. den h. Geist, quia natura est, non vis, als seufzende Person vor Gott im Himmel

auftreten, im Comm. weist er ihm zwar seinen Sitz im Herzen der Gläubigen an, doch mit dem Geschäfte des Seufzens. Für das Seufzen — nicht der Gläubigen, sondern des h. Geistes — streitet auch mit orthodoxem Eifer gegen alle „rationalisirenden Deutungen" Herr D. Meyer. Er hätte nur nach demselben Canon auch Matth. 10, 20.: „nicht ihr seid es, die da reden, sondern der Geist eures Vaters" nicht die Apostel, sondern den heiligen Geist die Vertheidigungsreden der App. vor Gericht halten lassen sollen, und Gal. 4, 6. *πνεῦμα κρᾶζον* vom Schreien des persönlichen h. Geistes erklären. Obwohl der orthodoxe Dannhauer den heiligen Geist selbst seufzen lassen will, so erläutert er doch — als mit der orthodoxen Lehre von der unio mystica besser bekannt — die augustin. Fassung so: nos orari docet, suavissima *περιχωρήσει* preces nostras permeat, und Gerhard harm. zu Joh. 14, 16. sagt: notanda est regula, quod.. quaedam tribuantur spir. s. relate in nostra persona ut ad Rom. 8. Daß der Ap. das *στενάζειν* des *πνεῦμα* nicht anders verstanden wissen will als V. 15. das *κράζειν ἐν πνεύματι*, ergiebt der Vergleich von Gal. 4, 6., wo das *κράζειν* dem *πν.* selbst beigelegt ist. Was aber den Unterschied dieser intercessio sp. von der intercessio Christi betrifft, so werden von der älteren Dogmatik nur formelle Unterschiede angegeben, welche man sich gefallen lassen könnte, wenn nur nicht diese intercessio Christi selbst im eigentlichen Sinne als Fürbitten genommen würde (s. zu V. 34.). Nach Quenst. I. S. 400. ist Christi intercessio meritoria, die des h. Geistes aber effectiva (so unter Voraussetzung, daß er nur causa efficiens unseres Seufzens), nach Feuerborn jene *θεανδρική*, mediatoria per se, diese aber *θεϊκή* (disput. fasc. IV. S. 502.).

V. 27. Warum diese Gebete dem Gläubigen frommen? *Ὁ ἐρευνῶν* ein Präd., welches nach Ps. 139, 1. gerade hier Gott gegeben wird, weil es sich um ein Verstehen ohne Rede handelt, denn Gott versteht ohne Worte, *πρὸ τοῦ αἰτῆσαι αὐτόν* (Matth. 6, 9.). *Ὅτι* Vulg., Luth. u. d. m. „denn". *Κατὰ θεόν*. Schon Pesch. ܐܝܟ ܨܒܝܢܗ ܗܘ ܕܐܠܗܐ *κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ* 1 Joh. 5, 15.: „weil er gott=

gemäß bittet." Aber dann ist das Präd. ὁ ἐρευνῶν unmotivirt, welcher Einwand auch nicht gehoben wird, wenn man mit Calv., Pisc., Rück. die emphatische Bed. des hebr. יָדַע annimmt: novit et curat Ps. 1, 6. Besser daher mit Este, Grot., Mey. u. a. ὅτι explicativ: „er weiß, daß er nach Gottes Willen Fürbitte thut." Ist indeß der Gedanke dieser, daß Gott als Herzenskündiger auch den unausgesprochenen Sinn der Seufzer weiß, so erwartet man in diesem Zusammenhange nicht die Erwähnung, daß die Fürbitte eine gottgemäße sei. Der Ar. polygl. nimmt daher das κατά = πρός بتوسل الله und so Reiche, Fr.; sagt nun κατὰ θεόν nicht mehr als dies, so würde statt dessen auch κατ᾽ αὐτόν stehen können, doch nicht nothwendig müssen. Wir ziehen indeß vor κατὰ θεόν wie 1 Cor. 12, 8. zu nehmen, s. Kypke z. d. St.: „kraft Gottes, durch Gott" d. i. „Gott versteht jene Seufzer, da der Geist auf Gottes Antrieb für die Heiligen fürbittet." Derselbe Sinn liegt dem klassischen κατὰ θεόν unter: „nach göttlicher Würkung oder Schickung." So erscheint Gott insofern er Urheber des Gebetes ist, auch als Erfüller desselben in jenen persischen Versen des Mesnewi des Dschelaleddin (cod. ms. bibl. reg. Ber. T. III. p. 13.):

„Solch Gebet gleich andrem Beten halte nicht!
Dies Gebet traun! nicht er selbst, nein, Gott es spricht.
Sieh', es betet Gott und er steht tief versenkt,
Gott Versenkung ihm und auch Erhörung schenkt."

3) Was uns aber auch treffe, es kann nichts mehr Schaden bringen: auf so unerschütterlicher Grundlage ruht das Bewußtseyn von Gottes Liebe in Christo, daß nichts, schlechthin nichts im ganzen Universum ihn davon scheiden kann. V. 28 – 39.

Vgl. zur Ausl. dieses Abschnittes Episc. Opp. I. 2. S. 387.

V. 28. Eine fernere Tröstung: die Trübsal hat nach göttlicher Weltordnung für den Gläubigen auch einen fruchtbringenden Zweck. Οἴδαμεν von denselben Subjekten wie V. 22. 2, 3. Cod. AB, die Pesch., welche συνεργεῖ ὁ θεός lesen, machen dieses zum Subjekte von συνεργεῖ, und nehmen πάντα

für *κατὰ πάντα*. *Πάντα* ohne Art. „alles Denkbare" nach dem Zusammenhange nur die Trübsal, wie diesen Gedanken schon 5, 3. ausführte und hier auch Calv. anerkennt. Von Aug., Luth. (Walch IX. 1159.) wird ausdrücklich auch die Sünde mit einbegriffen — an sich nicht unrichtig; Aug. Enchir.: Deus est adeo bonus, quod nihil mali esse permitteret, nisi adeo esset potens, ut ex quolibet malo possit elicere aliquod bonum. Zw. aber läßt einen Gegner den Einwurf machen: „wenn der h. Geist für die Gläubigen fürbittet, so müssen sie auch noch sündigen," und bezieht *πάντα* sogar ausschließlich auf die Sünden. *Σύν* in *συνεργεῖν* nach Crell, Reiche, Olsh. wie in *συστενάζειν* V. 22.: „zugleich würken", welche Bed. aber für dieses Verbum unnachweislich; nach Pareus: cooperantur cum Deo, eher cum diligentibus Deum, so daß die Liebe in diesem bestimmt als bedingender und mitwürkender Faktor gedacht würde, wie 1 Petri 3, 13.: *τίς ὁ κακώσων ὑμᾶς, ἐὰν τοῦ ἀγαθοῦ μιμηταὶ γένησθε*; so Th. Aqu., Spen., Beng., welcher letztere: qui amor facit, ut omnia, quae Deus immittit, dextre in bonam partem accipiant. Der Einwurf von Fr., es hätte alsdann heißen müssen: *οἴδαμεν δὲ, ὅτι τῇ ἀγάπῃ τοῦ θεοῦ, τῇ ἐν τοῖς ἁγίοις κτλ.* ist um so weniger treffend, da er V. 26. selbst *τὸ πνεῦμα συναντιλ. τ. ἀσθ. ἡμ.* erklärt: *συναντιλ. ἡμῖν ἐν τῇ ἀσθ.* — auch läßt sich nicht bestreiten, daß bei *συνεργεῖν* der, dem geholfen wird, als mitthätig gedacht seyn kann (Jak. 2, 22.). Aber in der Regel hat doch das *σύν* bei diesem Verbum, nur die Bed. der Correlation (vgl. zu 2, 16.) und zwar noch mehr als in *συναντιλαμβάνεσθαι* vgl. Wettst. *Οἱ ἀγαπῶντες τὸν θεόν* auch 1 Kor. 2, 9. Jak. 1, 12. 2, 5. Bezeichnung der Christen, Bull.: augustum est, quod diligentibus et non credentibus dixit. Dilectio enim absolutam in se comprehendit pietatem. Wie in den betreffenden Stellen dies Präd. mit Beziehung auf den Lohn der Gegenliebe von Seiten Gottes (Spr. 8, 17.) gebraucht ist, so wird sich dieses auch hier festhalten lassen. *Εἰς ἀγαθόν*, Crell: generali utitur voce, licet haec felicitas ad hunc scopum tandem redeat, ut sit vita aeterna. Der von dem Ap. ausgesprochene Gedanke hat auch in philosophischen Systemen wie namentlich bei Fichte

seine Anerkennung gefunden. Wie es nach dem sinnreichen rabbinischen Spruche heißt, daß das Gesetz Gottes das erste von Gott Geschaffene, und daß die Welt Gottes auf ihm ruht, so sind die ethischen Zwecke diejenigen, auf welche Gottes Weltordnung gegründet ist, so daß nur sie sich verwürklichen, während die partikularen Zwecke untergehen (vgl. Nielsen z. d. St.). Und da nun das Erreichen der ethischen Zwecke durch die ethische Beschaffenheit der Subjekte bedingt wird, so hätte es allerdings seine volle Wahrheit, wenn der Ap. in dem *τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεόν* den Grund angegeben hätte, warum hier das *συνεργεῖν εἰς θεόν* eintritt. Aber der Ap. hat hiefür einen andern letzten Grund, er steigt zu der göttlichen *πρόθεσις* hinauf, kraft deren diese *ἀγαπῶντες τὸν θεόν* zu einem Ziele der Verherrlichung berufen sind, welches nothwendig voraussetzt, daß die zeitliche Trübsal, wie es 5, 3. ausgeführt wurde, nur als Förderungsmittel angesehen werden kann; Calv.: eodem sc. coelesti decreto, quo Deus nos elegit, nobis destinatae sunt afflictiones, quo salutem nostram cum crucis tolerantia velut quodam necessitatis vinculo connecteret. Hofm. (I. 211.): „Nicht will das *τοῖς - οὖσιν* die Bezeichnung *τοῖς ἀγαπῶσι* beschränken (Rück.), als ob es auch Gott Liebende geben könne, von welchen das *τ. κλητοῖς οὖσι* nicht gilt, noch will es näher (Mey.), oder nach der göttlichen Seite (Krehl) bestimmen, wer die Gott Liebenden seien, noch soll es den Gedanken an eigenes Verdienst derselben ausschließen (Calv.). In allen diesen Fällen wäre *οὖσιν* überflüssig.., vielmehr erklärt es, warum es so gewiß ist, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen (Fr., Baumg.-Cr., Phil.)."

Πρόθεσις. Das *πρό* nicht mit Beza, Pareus wie in *προέγνω* von dem zeitlichen vor, Beza: ex praestituto, sondern wie in *προτίθεσθαι*: „der Vorsatz." Nicht aber bloß nude nach einem göttlichen Beschlusse sind sie berufen *), sondern nach einem solchen, dessen Stufen sofort bis zu dem Endziel des *ἐδόξασε* angegeben werden, vgl. die Thesis bei Thom. Aqu.: praedestinatio est praeparatio

*) Etwa wie bei Plotin 6, 6, 10. *κατὰ πρόθεσιν* und *κατὰ συντυχίαν* gegenüber steht,

gratiae in praesenti et gloriae in futuro (Summa th. I. 1. qu. 23. art. 1.). Es ist ein προορισμὸς εἰς υἱοθεσίαν, eine ἐκλογὴ ἐν Χριστῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου (Eph. 1, 4. 5.), eine κλῆσις κατ᾽ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν, τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ πρὸ χρόνων αἰωνίων, φανερωθεῖσαν δὲ νῦν (2 Tim. 1, 9.). Der Gott nämlich, von dem es heißt, daß ihm „alle seine Werke von Anfang an bewußt" (Apg. 15, 18.), hat vor, d. i. über aller Zeit, ein Reich bereitet für die Seinigen (Matth. 25, 31.), welches er zeitlich angelegt in der Theokratie Israels von Abraham an, weitergeführt in der christlichen Kirche und vollenden wird in der βασ. τ. δόξης. Wie alttest. und neutest. Gottesreich nur ein Verhältniß der Stufenfolge ist, so befaßt daher diese πρόθεσις ebensosehr die freie gnadenvolle Bestimmung über die Zugehörigkeit zum alttest. Bundesvolke als zum neutest., daher auch 9, 11. in Bezug auf das Erstere, vgl. über den Begriff die Exegese zu jener St. und Kurtz Gesch. des A. B. I. S. 200. 2. A., desgl. K. 11, 29. wo κλῆσις von der Berufung zum alttest. Bundesvolke steht.

Die Mittel zur Verwürklichung des gnadenreichen Vorsatzes sind die ἐκλογή (vgl. zu V. 33. 9, 11.) und die κλῆσις. Hienach bestimmt sich nun auch der Begriff von κλητός, wozu Beng. richtig: nomen est, non part., quia accedit οὖσι. Dieser substantiv. Begriff kommt nun im paulin. Sprachgebr. so vor, daß es unserem „die Berufenen" entspricht und die Annahme mit eingeschlossen gedacht wird, wie am deutlichsten 1 Kor. 1, 24. darthut, denn eingeladen waren auch die V. 23. erwähnten Juden und Heiden, daher die lutherische Dogmatik — trotz des abweichenden Gebrauches von κλητός Matth. 20, 16. — den Unterschied macht zwischen κεκλημένοι Matth. 22, 3. und κλητοί (Quenst. III. 474.) — derselbe Unterschied, nach welchem bei uns der Antrag und die Vokation unterschieden wird. Erleuchtung und Erweckung sind als Würkungen der Berufung zu denken (Nitzsch System §. 142.): das Annehmen im vorliegenden Falle ist aber das πιστεύειν. Die Diskrepanz der Confessionen besteht nun nicht sowohl in der Fassung der πρόθεσις und des καλεῖν, als darin, ob das bei dem καλεῖν vorauszusetzende πιστεύειν opera-

tio Dei absoluta oder conditionata sei — bedingt nämlich durch das menschliche Verhalten zu der κλῆσις. Die griechischen Ausleger im Eifer für das αὐτεξούσιον haben allerdings die πρόθεσις für die des Menschen erklärt Orig., Chrys., Theod., Isid. u. a., Theod.: σφόδρα τοίνυν ἀκριβῶς συνέζευξε τῇ κλήσει τὴν πρόθεσιν· οὐ γὰρ ἁπλῶς καλεῖ, ἀλλὰ τοὺς πρόθεσιν ἔχοντας; so noch Grot. und zuletzt Clericus. Die gemeinsame Erklärung von Aug., Calv., Zw. und der luther. Exegese war aber die, daß es nicht ein decretum nudum sei — voluntas enim Dei, setzt Thomas (Summa th. I. 1. qu. 23.) hinzu, non est irrationabilis, sondern ein propositum divinum miserendi, wie andererseits von Lutheranern (vgl. Form. conc. Rech. S. 811.) und selbst Socinianern (Schlichting) zugegeben wurde, daß der Grund, warum alle Dinge dem Gläubigen zum Besten dienen, nicht sowohl in dem ἀγαπῶσι τὸν θεόν, als in der göttlichen πρόθεσις ruhe. Wiederum wurde von dem Calvinismus zugegeben, daß das κλητός den Glauben voraussetze, Keckermann: adversarii nobis injuriam faciunt, quum scribunt, nos docere, quod Deus sine ullo plane respectu fidei quosdam elegerit ad vitam. Praed. includit conditionem fidei et bonorum operum, sed sunt effecta praedestinationis. Nur das Letztere, wodurch dann allerdings auch der Begriff des πρόθεσις und κλῆσις (s. zu V. 30.) influirt wird, bildet den Streitpunkt, welchen die Form. C. zuletzt auf die Frage über die vis resistendi beschränkte. Darauf aber, daß im Sinne des Ap. eine conditio auf menschlicher Seite vorausgesetzt wird, führt in unserem Briefe K. 9, 30 ff. 10, 3. 11, 20. 22. 23.; von einer κλῆσις Israels, welche nur **theilweise** Effekt hatte, spricht 11, 29. Richtig daher Calov zu κατὰ πρόθεσιν: non quidem absoluto decreto sed certo mediorum τάξει definito.

V. 29. Die Momente, welche jene πρόθεσις enthält, werden nach ihrer theils begrifflichen, theils zeitlichen Folge zerlegt, so daß die vorzeitlichen mit πρό eingeführt werden, die zeitlichen und das nachzeitliche ἐδόξασε ohne dasselbe, wozu bei Bald. gegen Folgerungen wie die des Crocius (defensio partis 2. convers. Pruth. S. 301.): electio non facta intuitu

fidei eo, quod sit praedestinatio prior vocatione, ergo quoque prior fide, die abwehrende Bemerkung gemacht wird: quae ἀνθρωποπαθῶς de Deo dicuntur, in quo nonnisi simplex scientia et cui omnia futura sunt praesentia. Aug. soliloqu. c. 28.: quem Deus praedestinavit ante mundum, vocavit de mundo, justificavit in mundo, eum certe magnificabit post mundum. Nach einer neueren Ansicht von Mey. soll das πρό nur das Vorangehen vor der Berufung ausdrücken, aber gegen die Analogie von προγινώσκω 11, 2. 1 Petri 1, 20. und von προορίζω 1 Kor. 2, 7. Eph. 1, 5. 11. — Προγινώσκω ist vierfach erklärt worden, und zwar so, daß jede der angenommenen Bedd. sowohl prädest. als antiprädest. Vertreter für sich hat: 1) Vorherwissen, von antiprädestinatianischer Seite Aug. früher prop. 53., Pel., Chrys., Oek., Theoph., die luther. Exegeten: Bald., Hunnius, Gerh., Calov, unter den Neueren die Vertreter entgegengesetzter Richtungen: Reiche, Bretsch., Neand., Mey., von prädestinatianischer Seite: Aug. später Zw.; 2) γινώσκω mit der Nebenbed. des approbare, von calvinischer Seite: Beza, P. Martyr, Tossan., Pareus, von antiprädestinatianischer: Orig., Er., die Arminianer Grot., Episc. (γνῶσις θεοῦ fere semper notat non speculativam notitiam, quae in mente est, sed affectivam), Limb., die Socin. Crell, Schlicht., auch Seml., Ernesti u. a.; 3) ersehen = erwählen: Mel. (auch noch in der enarr. 1556) wie Calv.: elegit, Brenz: proposuit, Rück. „bestimmen" Krehl, de W., B.-Crus. „anerkennend Jemanden bedenken"; 4) decernere, beschließen Luth.*), Pisc., Fr. Mit dieser letzteren Fassung zu beginnen, so beruft sie sich auf den Gebrauch von προέγνω 11, 2., πρόγνωσις Apg. 2, 23., 1 Petri 1, 2. 20. Gegen sie erweckt zunächst Bedenken, daß ungeachtet des häufigen Gebrauches des Wortes bei Plato, Arist., Herod., Hippokr., Galen u. a. es dennoch immer nur in der Bed. „vorherwissen" vorkommt, ebenso die deriv. πρόγνωσις, προγνωστικός, προγνώστης, vgl. im N. T. Apg. 26, 5., 2 Petri 3, 17. Es kommt dazu, daß γινώσκω

*) In diesem Sinne nämlich übersetzt Luth. „vorher versehen", vgl. dazu Ez. 20, 6.: „daß ich sie führete in ein Land, das ich ihnen versehen hatte."

in der Bed. „beschließen", im Griech. ebensowenig als im Deutschen, mit dem Acc. der Person, über welche ein Beschluß gefaßt wird, vorkommt — wie denn Fr. auch im Deutschen das Wort umschreiben muß „einen Vorbeschluß fassen"; nur γινώσκω τινί τι oder περί τινος findet sich (s. die Belege in Steph. thes. ed. Par.). Endlich muß Bedenken machen, daß dann von dieser ersten Stufe zu προώρισε kein Fortschritt des Begriffs stattfindet — Hunnius: qui nihil aliud significare autumant quam praedestinavit, spiritui s. manifestam assuunt ταυτολογίαν. — Dieses Bedenken, wie auch das der sprachlichen Unerweislichkeit trifft ebenso die dritte Fassung. Was diese letztere ausdrücken will, liegt aber auch in der zweiten, und diese wird sich dem neutest. Sprachgebrauche ebensowenig abstreiten lassen als dem alttest., vgl. „aus allen Geschlechtern der Erde habe ich euch allein erkannt" Amos 2, 3. Ps. 1, 6. 101, 4. Matth. 7, 23. 1 Kor. 8, 3. Gal. 4, 9. und namentlich 2 Tim. 2, 19.: ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ. — Auf die erste Fassung ist namentlich von den Griechen Gewicht gelegt worden, insofern sie mit Bestimmtheit an ein Voraussehen des Glaubens bei den prädestinirten Subjekten denken. Orig. Philoc.: προενατενίσας ὁ θεὸς ῥοπὴν τοῦ ἐφ' ἡμῖν. Cyrill: πολλοὶ μέν, φησιν, οἱ κατὰ πρόθεσιν κλητοί· οὐ μὴν ἅπαντες ἐκλεκτοί, μόνοι δὲ οὗτοι τετίμηνται, οἳ καὶ προεγνώσθησαν, ὡς ἔσονται σύμμορφοι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Theoph.: οὓς προέγνω ἀξίους τῆς κλήσεως, ebenso Aug. früher. Doch will diese Erklärung, wie auch die der luth. Exegeten: praecognovit sc. praevisione fidei, mehr im Sinne des dogmatischen Systems, als des Ap. gemacht scheinen. Wenn derselbe hier bei dem καλεῖν und K. 11, 32. bei dem ἐλεεῖν nicht nöthig fand, die Bedingung der πίστις hervorzuheben, kann er dieselbe hier um so weniger als Hauptmoment gedacht haben, da in diesem προέγνω die ganze Heilswurzel liegt. Möchte nicht auch, wenn jenes der Sinn wäre, eher vom Vorhersehen, προεῖδεν, die Rede seyn, als vom Vorhererkennen, diesem tiefsinnigen biblischen Begriffe, welcher durch Hinzufügung der notio adj. „liebend erkennen" in Stellen wie diese noch nicht erschöpft ist. Dies hat Hofmann ein-

gesehen, welcher (I. 1. S. 227.) bemerkt, daß, wie jedes wahrhafte Erkennen nur das Erkanntwerden des Gleichen vom Gleichen sei, so auch in diesem Erkennen Gottes ein Gemeinschaftsetzen Gottes angedeutet sei: „das Gemeinschaftsverhältniß zu ihm, in welchem er sie sich aneignet, schafft er selbst, indem er sie sich aneignet. So hat er sein Volk erkannt (11, 2.): nicht, daß er erkannte, dieses Volk sei sein Volk, sondern er bekannte sich zu diesem Volke, es zu seinem Volke zu machen.“ Sagen wir lieber mit Neand.: „ein schöpferisches Erkennen, ein Gesetztseyn in der Idee Christi“ (Eph. 1, 4.), in diesem Sinne des Anschauens in der Idee auch 11, 2.

Dieses inhaltvolle Vorauswissen hat das Bestimmen zu einem herrlichen Ziele zur Folge; vgl. Acta S. ed. Maji II. 724.: *ἐκ θείας προγνώσεώς τε καὶ προορίσεως*. Das Ziel der Bestimmung wird, wie sonst bei den verbis eligendi, decernendi ohne hinzugefügtes *εἶναι* angeschlossen (s. zu *ὃν προέθετο* 3, 25.). — *Συμμόρφους*. Der gottmenschliche Christus, durch Leiden zur *δόξα* erhoben, und zu dem *συμβασιλεύειν τῷ θεῷ* als Prototyp der ganzen erlösten Menschheit — dieser hohe Gedanke kehrt in wechselnder Form in der Schrift wieder (Joh. 12, 26. 17, 22—24. Röm. 8, 17. (Eph. 4, 13.) 2 Tim. 2, 12. 1 Joh. 2, 3. Offb. 3, 21.). Den Ausdruck mit Theod., Aug. de civ. Dei l. 22. c. 16., Fr., Mey. bloß auf die Theilnahme an der verklärten Leiblichkeit zu beschränken, weil diese V. 23. als Vollendung der *υἱοθεσία* bezeichnet und der Ausdruck Phil. 3, 21.: *μετασχηματίσει τὸ σῶμα ἡμῶν σύμμορφον τ. σώματι τ. δόξης αὐτοῦ* verwandt sei, dies wäre zu eng, denn das Ziel, von dem der Ap. spricht ist kein anderes als das nachher durch *ἐδόξασε* und vorher durch *συνδοξασθῆναι* (V. 17.) bezeichnete. Der term. *μορφή* bezeichnet allerdings häufig, aber nicht ausschließlich die Erscheinungsform der menschlichen Gestalt, eben so oft die Form überhaupt, selbst *μορφὴ ἐπέων* Hom. Od. λ. 366. Bei den Philosophen „die Erscheinungsform“, s. Plat. Phaed. S. 103. 104. St., Aristot. unterscheidet *εἶδος* die innere bildende Kraft, *μορφή* die Erscheinungsform und *ἐνέργεια* die konkrete Realität derselben (Biese Philosophie des Aristoteles

I. 77. 439.). So *συμμορφοῦσθαι τοῖς καιροῖς* bei Greg. Naz. I. 441., bei Lucian amores c. 39.: *ὁ σύμμορφος ὄχλος θεραπαινίδων; συμμορφοῦσθαι* von der Conformität der Erscheinung oder der Lage Phil. 3, 10., wo auch Mey. erklärt: „weil seine Lage so war, daß er dem Märtyrertode nahe stand." Mit dem Gen. *τῆς εἰκόνος* construirt: „dem Bilde d. i. dem *τύπος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* gleichförmig," ähnlich wie *σύμφυτοι τ. ὁμοιώματι θαν.* 6, 5. Da eben von den Leiden der Christen die Rede war, so hat der Hinblick auf Hebr. 2, 10. viele Ausll. (Calv., Pisc., Grot., Episc., Gerh. loc. T. VII. 295., Calov) an die Conformität einer durch Leiden zu erlangenden Herrlichkeit denken lassen, aber, wie schon Cocc. bemerkt, führt weder im Ausdruck etwas darauf hin, noch in der Absicht des Ap. bei dieser Stufenangabe. Ist diese Conformität die in *συνδοξασθῆναι* V. 17. liegende, so werden wir — was die Beschaffenheit derselben betrifft — da dort das gleiche Erbe für alle Kinder angenommen ist, auch hier keinen anderen Unterschied festhalten, als den Chrys. ausdrückt: *ὅπερ γὰρ ὁ μονογενὴς ἦν φύσει, τοῦτο καὶ αὐτοὶ γεγόνασι κατὰ χάριν.* Von den Theologen wurde dies indeß mannichfach umschränkt. Cyrill: *κατά γε τὸ ἐγχωροῦν τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει;* Severian: *ὅσοι οὖν Πνεύματος Ἁγίου ἀξιωθέντες πνευματικῶς ζῶσιν, οὗτοι σύμμορφοί εἰσι τοῦ πνεύματος, ὅ ἐστιν, εἰκὼν τοῦ Υἱοῦ.* Pareus: conformitas non arithmetica, ut ipsi aequales fiamus, sed geometrica; Ernst Gerh.: conformitas similitudinis, non aequalitatis. Daß die *ἀδελφότης* der Erlösten Hebr. 2, 11. auf das *ὅ, τε γὰρ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες* begründet wird, ist ebenso wie die St. 2 Petr. 1, 3. *κοινωνοὶ τ. θείας φύσεως*, unberücksichtigt gelassen. Von Heidegger medulla theol. S. 421. wird zwar dieses *κοινωνοὶ τ. θ. φ.* unter die Bestimmungen der conformitas mit aufgenommen, doch mit der engen Beschränkung: quatenus penitus effugiemus corruptionem concupiscentiae, quae in mundo est. Viel weiter greifen hier im Einklang mit den Kirchenvätern die luth. Theologen, Iren. c. haer. V. I.: filius Dei propter immensam dilectionem factus est, quod nos sumus, ut nos perficeret, quod est ipse; Gregor

Naz. or. IV. de theol. S. 581. ed. Billii: „ἔσται ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν“ ἐν τ. καιρῷ τῆς ἀποκαταστάσεως — ὅλος θεὸς, ὅταν μηκέτι πολλὰ ὦμεν ὥσπερ νῦν τοῖς κινήμασι κ. τοῖς πάθεσιν, οὐδὲν ὅλως θεοῦ ἢ ὀλίγον ἐν ἡμῖν αὐτοῖς φέροντες, ἀλλ' ὅλοι θεοειδεῖς, ὅλου θεοῦ χωριστικοὶ κ. μόνου. Aug.: de civ. Dei IX, 15.: beatus et beatificus Deus factus particeps humanitatis nostrae, compendium praebuit participandae divinitatis suae, c. 16.: factus est particeps mortalitatis nostrae, ut nos participes faceret divinitatis suae. Danach Calov zu 2 Petri, 3.: ut filius Dei et humanae naturae particeps factus est, per unionem personalem humana Christi natura divinae particeps est facta. Sic fideles participes redduntur divinae naturae per unionem spiritualem. — *Εἰς τὸ εἶναι κτλ.* Daß in *πρωτότοκος* zunächst das Moment der Zeit in Betracht komme, ergiebt sich aus dem Zusammenhange und Col. 1, 15–17. vgl. Hebr. 2, 10., doch wird von den Aelteren und von Fr., Phil. u. a. auch das des Ranges betont (5 M. 21, 17. Ps. 89, 29.). Um so eher konnte dann von Rück., Fr., Mey., Phil. — auch schon von Cocc. — die Verherrlichung dieses Erstgeborenen durch einen chorus von Brüdern als Hauptgedanke angesehen werden. Daß das Moment des Ranges zugleich mit der Priorität der Zeit in das Wort gelegt wurde, zeigt allerdings Col. 1, 18. (*ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων*), Offb. 1, 5., vgl. Hebr. 1, 6.; dagegen führt der Zusammenhang doch nur darauf, die Theilnahme der *ἀδελφοί* am Besitze des Erstgebornen als Hauptgedanken anzusehen.

V. 30. Wie nun mit der göttlichen *πρόθεσις* auch die Mittel geordnet sind, so hat Gott auch an die zu jenem herrlichen Ziele Bestimmten den Ruf in der Zeit ergehen lassen. Baur (Paulus S. 631.): „der Ap. will hier recht klar vor Augen stellen, wie in dem ersten, im göttlichen Rathschlusse gesetzten Anfangspunkte schon die ganze Reihe der in nothwendiger Folge sich aus einander entwickelnden Momente enthalten ist.“ *Καλεῖν* technische Bezeichnung der Berufung zum Gottesreiche, daher wie *εἰςέρχεσθαι* gewöhnlich ohne Angabe des Zieles der Berufung 9, 27., 1 Kor. 7, 18. 20. 21.,

Gal. 5, 8., vgl. auch schon Matth. 9, 13. *καλέσαι δικαίους*, 22, 3., dann aber auch mit *εἰς ζωήν* 1 Tim. 6, 12., *εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ τ. θεοῦ* 1 Kor. 1, 9. u. a. Da die *πίστις ἐξ ἀκοῆς*, so ist als Mittel des *καλεῖν* das *εὐαγγέλιον* zu denken, wie dieses auch ausdrücklich 2 Theff. 2, 14. genannt wird. Da aber hier und anderwärts von solchen die Rede ist, bei welchen die Annahme der Berufung vorausgesetzt wird, da namentlich 1 Kor. 1, 23. 24. den Juden und Heiden, denen die Predigt ein *σκάνδαλον* und eine *μωρία* ist, die *κλητοί* als solche gegenüber gestellt werden, denen sie eine Weisheit, so hat die prädestinat. Exegese hievon Anlaß genommen, eine vocatio externa durch das Wort von einer voc. interna durch den Geist, eine voc. inefficax und eine voc. efficax zu unterscheiden, entsprechend dann auch eine zwiefache *πρόθεσις* der electio und reprobatio. Ist aber der Geist des Wortes eben so nothwendig in diesem selbst enthalten zu denken als der Geist des Plato in den platonischen Schriften (s. zu 1, 16.), wiewohl auf Seiten des Lesers zum Verständniß desselben geistige Verwandtschaft gehört, hat das *κήρυγμα* des Ap. die empfänglichen Hörer *ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως* (1 Kor. 2, 4.) überwunden, so kann auch der Geist nicht vorenthalten seyn, wo die Predigt nicht vorenthalten wird, das *καλεῖν* durch das Wort mithin auch nie ohne das *καλεῖν* durch den Geist gedacht werden. Ist aber um dieses Geistes theilhaft zu werden, auf Seiten des Hörers Empfänglichkeit erforderlich, so kann auch die *κλῆσις* von dem Ap. nicht als irresistibilis gedacht seyn, wie dieses denn K. 11, 22. in dem *ἐὰν ἐπιμείνῃς τῇ χρηστότητι* liegt, noch ausdrücklicher in dem *βεβαίαν ποιεῖσθαι τὴν κλῆσιν* 2 Petri 1, 10. wozu vgl. den Comm. von J. Gerhard, und endlich darin, daß K. 11, 29. auch von einer an ganz Israel ergangenen *κλῆσις* gesprochen wird, welche doch nur theilweisen Erfolg gehabt. — *Ἐδόξασε.* Unrichtig ist der Aor. von Chrys., Theod., Herv., Er. auf die schon ertheilte *υἱοθεσία*, von Orig., Pisc., Gerh. auf diese und zugleich auf die zukünftige *δόξα* bezogen, von Cler. als Bezeichnung des Pflegens angesehen worden; V. 29. und 17. zeigen, daß an den zukünftigen *δοξασμός* zu denken ist. Bernhard de sap. 5.: in praedestinatione est gratia, in vo-

catione potentia, in justificatione laetitia, in magnificatione gloria. Der Aor. ist das sogenannte praet. proph., wie er auch im Classischen von zukünftigen Ereignissen gebraucht wird, welche der Sprechende als so gewiß ansieht, daß er sie als schon geschehen ausspricht. Kühner II. §. 443. 2. Joh. 15, 6. 8. Vgl. den schönen Ausspruch von Chrys. ob. S. 312.

V. 31. 32. Der Ap. faßt den in dem Gesagten liegenden Trost zusammen. *Τί ἐροῦμεν* wider die Gewohnheit des Ap. in einer Schlußfolgerung von nicht bedenklichem Charakter gebraucht (s. zu 9, 30.), *πρός* „in Beziehung auf, zu." Luc. 14, 6. Phot.: *πρὸς τοιαύτην ἀφθονίαν εὐεργεσιῶν, τί ἐροῦμεν; οὐδὲ εὐχαρίστων, φησίν, λόγων ἀποροῦμεν;* — *Εἰ ὁ θεός κτλ.* Wie sehr Gott für die noch in der Endlichkeit und im Kampfe Begriffenen sei, ergab sich aus solchen gnadenreichen Heilsgedanken. Steht die große weltumfassende Thatsache fest, daß Gott für uns ist, wer mag wider uns seyn? Schlechthin niemand (Ps. 91, 1—7.). Beng.: ultra non possumus ire, cogitare, optare. Calv.: docet his verbis in paterno Dei favore consistere invictam fortitudinem, quae tentationes omnes superet. Nam scimus non aliter judicium de amore Dei vel odio solere fieri, quam ex praesentis status intuitu. Damit beginnt eine Reihe von siegreichen Fragen und triumphirenden Antworten, in Bezug auf welche Er. ausruft: quid unquam Cicero dixit grandiloquentius? Ein eben solches triumphirendes Epiphonem 1 Kor. 15, 54. Der Ap. kann sich indeß nicht enthalten, auch noch auf den Grund hinzuweisen, auf welchem jene Heilsgedanken ruhen. *Ὅσγε*, das *γε* aus mehreren einzelnen hervorhebend: „der ja" Kühn. II. §. 400. — *Ἴδιος* im späteren Sprachgebrauch in der abgeschwächteren Bed. des pron. wie proprius = suus (Bremi Sueton. Octav. c. 5.), Joh. 1, 42. Tit. 2, 9. Eph. 5, 22. Aber da es sich noch häufiger im N. T. in seiner eigentlichen Bed. findet (Röm. 11, 24. 14, 4. 1 Kor. 7, 2. u. a.), auch bei Joh. gerade das eigenthümliche Verhältniß zwischen Vater und Sohn hervorhebt (Joh. 5, 18.), überdies der Ap. die Gläubigen nur als Adoptivsöhne bezeichnet hat, so ist es richtiger, mit den älteren Erklärern bei der eigentlichen Bed. stehen zu bleiben. — *Οὐκ ἐφείσατο.* Beng.: paterno suo

amori quasi vim adhibuit. Ἀλλ' ὑπὲρ κτλ. drückt den in οὐκ ἐφείσατο liegenden negativen Gedanken positiv aus. Möchte man daher auch das παρέδωκεν Joh. 3, 16. mit Win., Lück., Hofm. (I. 197.) von dem Dahingeben an die Endlichkeit erklären können, hier läßt sich nur an die Dahingabe in den Tod denken K. 4, 25. Gal. 2, 20. — Πάντων ἡμῶν d. i. die vorher erwähnten κλητοί, keiner ist unter ihnen, der diesen Trost nicht auf sich beziehen dürfte. — Πῶς κτλ. Chrys.: εἰ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐχαρίσατο, καὶ οὐχ ἁπλῶς ἐχαρίσατο ἀλλὰ καὶ σφαγῇ παρέδωκε, τί λοιπὸν ὑπὲρ τῶν ἄλλων ἀμφιβάλλεις, τὸν δεσπότην λαβών; τί διστάζεις ὑπὲρ τῶν κτημάτων τὸν κύριον ἔχων; ὁ γὰρ τὸ μεῖζον τοῖς ἐχθροῖς δεδωκὼς πῶς τὰ ἐλάττονα οὐ δώσει τοῖς φίλοις; Das σύν beruht auf der Vorstellung der προσθήκη Matth. 6, 33. Τὰ πάντα mit dem Art., also eine bestimmt gedachte Gesammtheit — nicht sowohl, wie Brenz meint, alle in Christo liegenden Güter, sondern „Alles, dessen wir bedürfen."

V. 33. 34. Der allgemeine Gedanke in V. 31., daß Niemand wider uns seyn kann, wird zerlegt — keine Anklage und Verdammung in der Sphäre des Gewissens kann wider uns seyn, daher aber auch keine Trübsal in der Sphäre der Welt: da jener der Stachel genommen, so hören auch diese auf, schreckende Mächte zu seyn (35. 36.), ja überhaupt jede Macht, sowohl auf als über der Erde. Das εἶναι καθ' ἡμῶν gehört mit zur Personifikation, statt dessen tritt V. 35. das χωρίζειν ἀπὸ τ. ἀγάπης τ. Χρ.: ist dieses nun objektiv von Christi Liebe zu uns zu fassen, so ergiebt sich für das καθ' ἡμῶν als Gedanke, daß weder Sünde noch Uebel dieses objektive Liebesverhältniß stören können — in subj. Wendung, daß uns nichts im Bewußtseyn dieser Liebe zu stören vermag. — Zwei verschiedene Interpunktionen streiten sich um den Vorrang. Als Frage und Abweisung übersetzt Luth., Calv., Beza, Grot., Rück., Fr., Tisch., eine fortlaufende Fragen-Kette wird seit Aug. von Seml., Lachm., de W. festgehalten. Von beiden Interpunktionen unbefriedigt ist Mey. zu der von Orig., Chrys., Er. zurückgekehrt; er erklärt: „wer will anklagen?" Die Antwort in Form einer triumphi-

renden Gegenfrage: Gott ist der Rechtfertiger, wer der Verdammer? (keine Anklage kann also fruchten). Und was Christum betrifft, er ist der Gestorbene u. s. w.: wer will uns scheiden?" Diese Verknüpfung der Sätze kann am Wenigsten befriedigen, da bei derselben diejenige rhetorische Conformität der Sätze verloren geht, welche sich bei den andern Fassungen ergiebt. Während hier im ersten Satzgliede die Frage voranginge und die Widerlegung folgte, würde im zweiten umgekehrt die Widerlegung vorangehen und die Frage folgen; doch nicht bloß dieses: wäre das *τίς ἡμᾶς χωρίσει* als folgernde Frage zum Vorhergehenden zu ziehen, so würde nur erwartet werden: *ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοιαύτης* oder *ἀπὸ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ*, nicht aber *τοῦ Χριστοῦ*. Die gegen die andern Fassungen erhobenen Einwände sind logischer Art und würden nur gelten, wenn der Autor bei solchen rhetorischen Ausführungen streng an das Gesetz formaler Logik gebunden wäre. Wie würde es Luthers Reden ergehen, wenn sie immer an dieses Richtmaß gehalten würden? Eine logische Inconcinnität ergiebt sich nämlich allerdings bei den andern Fassungen. Der Anklage gegenüber erwartet man, daß von dem Fürsprecher die Rede seyn würde, dem *κατακρίνειν* gegenüber das *δικαιοῦν*. Aber ließ sich nicht auch mit rhetorischem Nachdruck dem Versuche richterlicher Anklage der Gedanke gegenüber stellen der nothwendigen Erfolglosigkeit derselben, da wo der Richter der Fürsprecher ist, vgl. Hiob 34, 29.: *αὐτὸς ἡσυχίαν παρέξει κ. τίς καταδικάσεται*; — dem Versuche zu verdammen der Gedanke, daß ein Fürsprecher von unbesiegbarer Kraft vorhanden? Der Sache nach ist auch das von Christo Ausgesagte nichts Anderes als sein *δικαίωμα*, seine Rechtfertigungsthat. Was nun die Wahl zwischen den beiden recipirten Strukturen betrifft, so ist der rhetorische Effekt bei beiden gleich, und was Fr. — auf dieselbe Forderung logischer Concinnität gestützt — gegen die Annahme der Fragenkette einwendet, hat fast geringeres Gewicht als das Bedenken de W.'s gegen die Annahme von Frage und Antwort — daß dann nämlich *Χριστὸς ὁ ἀποθανὼν* Schwierigkeit mache. Wir enthalten uns daher in Betreff der Interpunktion der Entscheidung. Doch würden bei Annahme der fortlaufenden Frageform nicht die einzelnen Glieder von V. 35.

wie bei Knapp als selbstständige Fragen zu interpungiren seyn, sondern von Χριστὸς — ἡμῶν wäre mit Lachm. nur Eine Frage anzunehmen, so daß V. 31. und V. 34. je zwei zusammengehörige Fragen enthalten.

P. beginnt mit dem, was den zum Sündenbewußtseyn erwachten Gläubigen am Stärksten bedrängt, mit der Anklage des Gewissens — beziehungsweise, wie man hinzusetzen kann und wie Orig. sagt, Satans, des κατήγορος (Zach. 6. Offb. 12, 10.), vgl. S. 273. Anm. Verkehrt ist die Beziehung auf heidnische Anklage bei Phot., Theoph., Grot. Ἐκλεκτῶν auf die vorhererwähnte πρόθεσις begründet; substantivisch zu fassen wie κλητός. Mit Unrecht übersetzt Mey. ohne Art. „Auserwählte Gottes," grammatisch berechtigt der folgende Gen. zu der Weglassung des τῶν, zumal wo bestimmte und bekannte Subjekte erwähnt werden, und daß dieses vom Begriffe der ἐκλεκτοί gilt, ergiebt der biblische Begriff der Erwählung, wie derselbe in seinem biblischen Zusammenhange neuerlich besonders in Lutz bibl. Dogmatik und von Hofm. (I. 1. 193.) gewürdigt worden ist. In der πρόθεσις jenes Gottesreiches (s. ob. S. 445.) war die πρόθεσις der Reichsgenossen mit begriffen, und diese Bestimmung zum Träger des Gottesreichs — sei es das alttest. (9, 11.) oder das neutestam. — ist die Erwählung. So steht Ps. 105, 43. 106, 5. בְּחִירֵי יְהֹוָה mit עַם י״י parallel, Jes. 42, 1. 65, 9. von dem idealen Volke Gottes, γένος ἐκλεκτόν 1 Petri 2, 9. von dem christlichen Gottesvolke. Bloß bei der notio adjuncta „die Lieblinge Gottes" stehen zu bleiben (Grot., Episc., Koppe), würde das Eigenthümliche des Begriffes verwischen. Wenn Hofm. darauf dringt, daß der Ausdruck niemals Einzelne, sondern nur die Gemeinde bezeichne, so ist dieses insoweit richtig, als in abstr. der Begriff „Reich" dem der „Reichsgenossen" vorangeht, und wenn nach Demselben (auch nach Socin) ἐκλεκτοί in dieser Verbindung nicht in Bezug auf Andere, die nicht erwählt sind, zu denken seyn soll, so hat dieses insoweit seine vollkommene Wahrheit, als, wie im lat. deligere, der Begriff der Auswahl gänzlich untergegangen ist, so auch häufig in בָּחַר, בָּחוּר, ἐκλογή, ἐκλεκτός mehr das Moment der Vorzüglichkeit als des Vorgezogenseyns in den

Vordergrund getreten ist, wie daher auch ἄγγελοι ἐκλεκτοί 1 Tim. 5, 21., weshalb im Deutschen der entsprechendste Ausdruck die Auserkorenen, vgl. zu ἐκλογή 9, 11. — Wird nun ὁ δικαιῶν und ὁ ἀποθανών als Antwort genommen, so ist ἐστίν zu ergänzen, dem Sinne nach aber trefflich Luth.: „Gott ist hie, der u. s. w." In ὁ ἀποθανών κτλ. fließen die zwei der Sache nach verbundenen Momente zusammen, das der rechtlichen Aufhebung des Grundes zur Verdammung und das des mächtigen Schutzes, wie ähnlich in dem διὰ τὴν δικαίωσιν 4, 25., und in dem ἐν τῇ ζωῇ 5, 10. Darin, daß er als Auferstandener zur Rechten Gottes sitzt, liegt seine Machteinheit mit Gott und hierin wieder ein verstärkendes Moment der Kraft seiner Fürbitte. Chrys.: πρότερον εἰπών, ὅτι ἔστιν ἐν δεξιᾷ, τότε ἐπήγαγεν, ὅτι ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν, ὅτε τὴν ὁμοτιμίαν ἔδειξε. So führt schon dieser Gedankengang darauf, diese Fürbitte nur uneigentlich zu fassen, vgl. Hebr. 7, 25. 9, 24. 1 Joh. 2, 1., vgl. „das A. T. im Neuen" 4. A. S. 111. Chrys.: τὸ „ἐντυγχάνει" δι' οὐδὲν ἕτερον εἴρηκεν, ἀλλ' ἵνα τὸ θερμὸν κ. ἀκμάζον τῆς περὶ ἡμᾶς ἀγάπης ἐνδείξηται. Theod.: ἐσχημάτισται οὕτως τῷ ἀποστόλῳ ὁ λόγος, ἵνα δείξῃ τὴν τῆς κηδεμονίας ὑπερβολήν. Anders die spätere luth. Dogmatik, welche wie in dem Art. von der sessio ad dextram, auch in dem von der intercessio Christi zum Calvinismus in Gegensatz treten zu müssen glaubte. Während beide Theile übereinstimmend die ascensio Christi als ascensio zu einem certum ποῦ der sedes beatorum ansahen, die calvinistische Dogmatik aber hiemit die sessio ad dextram in Verbindung brachte und als lokale Translokation auffaßte, durch welche der Menschheit Christi nur die gloria und enarrabilia dona mitgetheilt wurden, drang die luth in Uebereinstimmung mit mehreren patres, insbesondere mit Damascen, darauf, daß diese dextra Dei ubique sei und den Eintritt des Erlösers in die absolute Entschränkung bezeichne, welche Auffassung durch die Exegese gerechtfertigt wird. Während aber die intercessio von kathol. und reform. Theologen im uneigentlichen Sinne genommen wurde, glaubten die späteren lutherischen Dogmatiker neben der Behauptung einer — nicht οὐσιώδης aber παρουσιώδης praesentia Christi, (jenes omni-

potentia per essentiam, dieses propinquitas, Feuerborn dispp. theol. fasc. IV. 382.), auch eine apparitio corporalis des Sohnes vor dem Vater mit einer oralis intercessio annehmen und nur den gemitus und die expansae manus als Christi unwürdig ausschließen zu müssen, nicht aber die auch im verklärten Leibe zur Unterstützung seiner Fürbitte und zum Troste seiner Gläubigen freiwilligen cicatrices. Warum hat jener hitzige alte Polemiker sich doch nicht innerhalb des von ihm selbst gethanen Bekenntnisses gehalten: modus enim εἰδοποιός, et praecise formalis ipsius intercessionis Christi, in dextera Dei sedentis, nobis, in hac rerum caligine versantibus, est ἄῤῥητος. Quod aliquoties inculco, ne quis ultra, extra et citra S. Scripturam, eum inquirere vel conetur (S. 435.)? Von solcher Versinnlichung ist auch Luth.'s Auffassung frei: „ob es wohl gewiß ist, daß er das Opfer einmal vollbracht hat. Doch weil wir noch immer in Sünden und schwach sind, muß er uns ohne Unterlaß gegen den Vater vertreten und fürbitten, daß uns solche Sünde und Schwachheit nicht zugerechnet werde, und dagegen stärken, und Kraft des heiligen Geistes geben" (Walch V. 1486.). Mit Calv. stimmt hier auch Phil. Eine ausführliche Abhandlung über coelum im calvinischen Sinne im 2. Theil der conversatio Pruthenica von Crocius, die lutherische Erörterung bei Brochmann systema theol. S. 393., Feuerborn dispp. theol. fasc. IV., Calov syst. T. VII. c. 7. qu. 4., Quenst. III. 329. IV. 622.

V. 35. 36. So sind nun auch die Trübsale keine Schrecken mehr für das erwachte Gewissen. Der Ap. fährt in der Personification fort, und setzt auch hier τίς für τί. Während Chrys., Calv., Este, Grot. u. d. m. mit Recht den Gen. als gen. subj. fassen, da von Christi Liebe zu uns V. 34., von Gottes Liebe zu uns V. 28—33. handelte, V. 37. διὰ τ. ἀγαπήσοντος auf diese zurückweist, und V. 39. von der ἀγάπη Θεοῦ ἐν Χριστῷ die Rede ist, wurde von Orig., Ambros., Er., neuerlich von Köllner, die obj. Fassung des Gen. von unsrer Liebe zu Christo vertreten, und dieses aus dem ganz scheinbaren Grunde, daß sonst der Gedanke unrichtig wäre, daß alles das Genannte doch nicht Gott in seiner Liebe zu den Menschen, sondern die Menschen in ih-

rer Liebe zu Gott stören könnte. Auf dieses Bedenken wird von Herrn D. Mey. erwiedert, daß „möglicherweise diese Ereignisse den Menschen von dem zum Siege helfenden (V. 37.) „Influx" der Liebe Christi trennen können." Aber wie dieser doch nur von ethischen Bedingungen abhängige „Influx" durch physische Hindernisse aufgehalten werden könne, ist damit nicht gesagt (vgl. 4, 16.). Ethisch ließe sich nun dieses Geschiedenwerden durch die Creatur fassen, wenn man es sich durch das Untreuwerden der Gläubigen vermittelt dächte, wie in entgegengesetztem dogmatischen Interesse Chrys., Aug., Episc., Cocc. es erklären — die Prädestinatianer, um die gratia perseverantiae, die Arminianer um die sittliche Bedingtheit hervorzuheben. Gewiß schließt ein so fröhlicher Glaubenstrotz auf Gottes Liebesverhältniß zu uns auch die Zuversicht unabänderlicher Treue gegen ihn in sich, das Nächste dabei ist indeß eben die Unerschütterlichkeit des Bewußtseyns von diesem göttlichen Liebesverhältniß. Diese Gewißheit, in diesem Bewußtseyn nicht mehr wankend werden zu können, ist es daher, welche der Ap. zunächst aussprechen will. So de W., aber auch schon mehrere Aeltere, vgl. zu V. 37. Auch schon Luth.: „also geht es mit den Christen zu, daß er sie läßt hart angreifen. Danach... giebt er ihnen eine solche Sicherheit im Herzen, daß ihnen Alles süße wird, daß sie „nichts von der Liebe Gottes scheiden kann" (Walch VI. 3286.). „Ob du gleich mit dem Schwert Einen überwindest, so thut er doch, was du willst, aber ein christlich Herz ist ein solcher Herr, welchen Niemand betrüben kann, wie St. Paulus sagt „wer will uns u. s. w.", daß uns nichts kann bekümmern." Die weitere rhetorische Ausführung der Trübsal hatte damals eine von P. selbst schmerzlich erfahrene Würklichkeit (2 Kor. 11, 23 ff.). Die zum Belege angeführte Psalmstelle, Ps. 44, 23., ist ohne Zweifel nicht, wie auch noch de W. meint, als Weissagung anzusehen, sondern als Realparallele von den Kämpfen des alten Gottesvolks (Theod., vgl. das A. T. im Neuen 4. A. S. 17.).

V. 37. Zu dem superlativen ὑπερνικᾶν vgl. d. Comm. zu 5, 20.: „die Siegeskraft geht weiter als die Aufgabe," Severian: *τὸ κατὰ περιουσίαν κρατεῖν*. Nach Chrys., Theod., Beng., Fr. ist der ἀγαπήσας Gott, insofern V. 38. von

der Liebe Gottes die Rede sei. Richtiger aber gehen Rück., de W., Mey., Phil. auf *Χριστός* als Subjekt zurück (vgl. Phil. 4, 13.), da es zumal näher liegt, den Satz als positiven Gegensatz zu dem *χωρίσει ἀπὸ τ. ἀγάπ. τ. Χρ.* anzusehen. Dagegen kann nicht *ἀπὸ τ. ἀγάπ. τ. θεοῦ* V. 39. beweisen, da es die nähere Bestimmung hat *τῆς ἐν Χριστῷ*. Chrys. zu V. 35.: *οὐκ εἶπε τοῦ θεοῦ· οὕτως ἀδιάφορον αὐτῷ καὶ Χριστὸν κ. θεὸν ὀνομάζειν*. Der Aor. *ἀγαπήσας* auf jenes historische Faktum bezogen, welches das *παρέδωκεν* V. 32. ausdrückt. *Διά* c. gen. bezeichnet allerdings den Beistand (Luth. b. Walch VI. 2373.), der aber nicht als ein neben der Kraft, welche dieses vom heiligen Geiste bewürkte Bewußtseyn (5, 5.) mittheilt, nebenhergehender „Influx" Christi zu denken ist. Theod.: *ἀντὶ τοῦ· περιγενώμεθα τῶν δεινῶν, τὴν περὶ ἡμᾶς ἀγάπην θεοῦ τῶν ὅλων τούτοις ἀντιτάττοντες*. Zw.: ex his omnibus merito crescit in nobis caritas et fiducia in D., a qua nemo nos unquam separare poterit. Calv.: notitiam vivumque sensum amoris ita in cordibus nostris vigere vult, ut in afflictionum tenebris semper luceat. Bucer: nihil posse immitti tam adversum, quod excludat dilectione Dei, id est, sit nobis argumento nos minus jam diligi a Deo. Ebenso Aret.

V. 38. 39. *Ἔνθεος γενόμενος*, wie Chrys. spricht, ruft er die ganze Welt in die Schranken, wer das Bewußtseyn der Liebe Gottes ihm rauben könne. Den Umfang der denkbaren Gegenkämpfer zu umspannen, führt er sie in Gegensätzen auf. Das erste Glied einer der stärksten Gegensätze innerhalb menschlicher Erlebnisse wie Röm. 14, 8., das zweite, wie es scheint, nur Unterschiede des Grades innerhalb der übermenschlichen Sphäre, das dritte die Gegensätze in der Sphäre der Zeit, das vierten des Raumes. Der sachlichen Conformität willen wünscht man auch in dem zweiten Gliede nicht bloß einen Unterschied, sondern auch einen Gegensatz nachweisen zu können. Der Ap. gebraucht hier wie sonst von den übermenschlichen Wesen die termini *ἄγγελοι, ἀρχαί*, nachher *δυνάμεις*. Wie die Form des Wortes מַלְאָךְ zeigt — legatio nicht legatus — so sind auch die Engel ursprünglich nur als Mächte gedacht worden, und nicht nur im späteren Hebraismus tritt

zuweilen noch der abstrakte Begriff auf (Ps. 34, 8.), sondern auch noch im N. T. (Joh. 1, 52. 5, 4. Matth. 18, 10.). Um nun zu bestimmen, in welchem Verhältniß hier ἄγγελοι und ἀρχαί zu einander stehen, fragt sich zunächst, ob das Eine von ihnen von bösen Geistermächten verstanden werden könne. Sowohl von bösen werden die termini gebraucht 1 Kor. 15, 24. Col. 2, 15. Eph. 6, 12., als von guten Col. 1, 16. Eph. 1, 21. Da nun bloß der Context über den Sinn entscheidet, so ließe sich zunächst hier an böse Gewalten denken, als von welchen dieser den Christen feindliche Versuch am ehesten erwartet werden könnte (Clem. Alex., Orig., Este, Grot.). Doch ebensowohl an gute, da der Ausspruch, wie Gal. 1, 8. hypothetisch gefaßt seyn kann (Chrys., Beza, Fr., Phil.), wofür der Umstand spricht, daß wenigstens ἄγγελοι nie ohne bestimmenden Zusatz die bösen Engel bezeichnet (Matth. 25, 41. 2 Kor. 12, 7. 2 Petri 2, 4.). Auch könnte man mit Bucer, Beng. u. a. gute und böse zusammengefaßt denken, in welchem Falle jedoch ebenfalls bestimmende Zusätze erwartet werden sollten. Läßt sich nun so ein realer Gegensatz nicht gewinnen, so würde man auf einen Unterschied entweder der Art oder des Grades zurückkommen müssen, um so eher, wenn sich zwischen ἄγγελοι und ἀρχαί ein klimaktisches Verhältniß annehmen läßt. Der Gattungs- oder Art-Unterschied war in der alten Kirche von Orig. bestritten worden und zwar von dem Axiom aus, daß alle vernünftigen Geschöpfe gleichartig seien, ebenso von Basil., Greg. Nyss., wogegen der Gradunterschied allgemein anerkannt worden, nur daß auf nähere Angaben über denselben von Vielen, wie schon von Aug., verzichtet wird, s. Ode comm. de angelis 1736. S. 722. Von B.-Crus. (bibl. Theol. S. 288.) wurde auch neuerlich der Artunterschied in Zweifel gestellt, von Hofm. (Schriftbew. I. 301.)*) der Unterschied des Grades wie der Art. Hiegegen reicht das, was nach dem Vorgange von Aelteren, von G. L. Hahn (Theologie des N. T. 1854. I. S. 282.) bemerkt

*) Mit Hofm. vgl. Greg. v. Nyssa or. 7. c. Eunom.: ἀλλ' ἡ τῶν προσηγοριῶν σημασία σαφῶς ἐνδείκνυται, τὸ μὴ φύσεων διαφορὰς, ἀλλὰ τῆς ἐπουρανίου στρατιᾶς τὰς ποικίλας τῶν ἐνεργειῶν ἰδιότητας τῷ λόγῳ παρίστασθαι.

worden, zum Beweise aus, ein Rangunterschied der ἀρχαί läßt sich aber auch insofern wahrscheinlich machen (Buc., Crell), als bei Aufzählung der verschiedenen Klassen ἀρχαί immer voransteht, wogegen auch Col. 1, 16. nicht entschieden streitet. Will man nun demnach hier den Gegensatz auf den Rangunterschied reduciren, so entsteht die Schwierigkeit, daß — der gangbaren Ansicht von ἄγγελοι zu Folge — dieses ἄγγελοι der die ἀρχαί mit umfassende Gattungsbegriff wäre, wodurch schon Mel. sich bestimmen läßt, ἀρχαί von menschlichen Tyrannen zu verstehen, und δύναμις von ihren Heeren. Verzichtet man nun darauf, auch δυνάμεις noch herauf zu nehmen, so müßte auf die rhetorische Figur der ἐξοχή zurückgegangen werden; wie nämlich sonst ἀπόστολοι καὶ ὁ Πέτρος steht, und demgemäß wohl auch οὔτε οἱ ἀπόστολοι οὔτε ὁ Πέτρος gesagt werden konnte, so wäre auch hier anzunehmen, daß der Artbegriff dem Gattungsbegriffe gegenüber gestellt sei. Sollte dagegen δυνάμεις aus dem folgenden Gliede heraufgezogen werden dürfen, so würde, da dieses mit κυριότητες eine untergeordnete τάξις bezeichnet, der Gedanke seyn: „weder Engel, noch die höheren noch die niederen Classen derselben." Dem würde der gangbaren Fassung nach (auch bei Hahn) 1 Petri 3, 20. entsprechen: ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων. Doch ist die Frage, ob wir nicht mehr im Sinne des Ap. erklären, wenn wir ἄγγελοι von den πνεύματα λειτουργικά in der Natur und Geschichte verstehen und ἀρχαί, beziehungsweise auch δυνάμεις, von jenen θεοί (θρόνοι, ἀρχαί, ἐξουσίαι), welche nach Orig. in der unmittelbaren Gottesnähe weilen (Thomasius Origenes S. 165.), nach dem Test. XII. patr. (bei Fabricius cod. pseudep. S. 548.) im 7ten Himmel nur mit dem Lobe Gottes beschäftigt sind und nach dem Buche Henoch (Uebers. von Dillmann 1853. S. 194.) „den anderen Mächten, welche auf der Feste über dem Wasser sind," gegenübergestellt werden.

Es folgen die zwei Gegensätze von Zeit und Raum. Bei dem ersteren ist nun das durch überwiegende Autorität von ABCDEFG gesicherte δυνάμεις in dreifacher Weise störend. Nicht nur, daß es den zweitheiligen Rhythmus stört, es schließt auch Ungleichartiges an und unterbricht die zusammengehörigen

Gegensätze von Zeit und Raum. Dem ersteren Bedenken will Mey. dadurch begegnen, daß er auch im letzten Gliede *οὔτε τὶς κτίσις* als drittes Subjekt anschließen will, aber es ist zu klar, daß dieses alle vorhergehenden zusammen summirt; auch läßt sich nicht mit Mey. „Mächte" „in seiner unbestimmten Allgemeinheit belassen", da nicht nur der hellenistische Sprachgebr. für die specielle Bed. „Geistermächte" spricht, sondern selbst der rabbin. כוחות, syr. ܚܝܠܘܬܐ, samarit. ࠇࠉࠋࠅࠕ u. äthiop. ኃይል. Sollte man nun der Lesart der Pesch., bei Orig. an Einer St., Chrys., Vulg. beitreten, welcher Luth. folgt, und das Wort an die andern Engelklassen anschließen? Zunächst würde das Gewicht der Zeugen für die entgegengesetzte Stellung die Vermuthung begünstigen, daß die Verknüpfung mit den anderen Engelklassen nur auf Conjektur beruhe, und der rhetorische Anstoß bliebe ungehoben. Nun findet sich sowohl in Betreff der Stellung der Engelnamen, als auch in Betreff der Namen selbst die größtmögliche Abweichung in den codd. und Uebersf. (vgl. Fr.), insbesondere wird *ἐξουσία* theils an die Stelle der *ἀρχαί* gesetzt, theils tritt es neben dieselbe: obwohl nun der Tilgung des *δυνάμεις* aus dem Texte nichts von äußeren Zeugen zu Hülfe kommt als cod. Math. f., und daß die Philox. es mit Asterisken bezeichnet, so glauben wir dennoch Fr. beitreten zu müssen, daß die Reminiscenz verwandter Stellen wie 1 Kor. 15, 24. Eph. 1, 21. 1 Petri 3, 23. ebenso wie das *οὔτε ἐξουσίαι*, auch das *οὔτε δυνάμεις* herbeigeführt hat, und daß es dann schon aus einem alten Versehen dem folgenden Gliede statt dem vorhergehenden beigefügt worden. — *Ὕψωμα, βάθος* verschiedentlich ins Specielle gedeutet: von hohen und niederen menschlichen Mächten (Olear., Wolf), von Glück und Unglück (Theod. Mon., Koppe), Erde und unter der Erde — Himmel und über den Himmel (Chrys.), Himmel und Hölle (Theod., Beng.), obere und untere böse Geister (Orig.), sapientia haereticorum et communes vulgi furores (Mel.). Aber wie die Zeit nur nach ihren Dimensionen angeführt wird, so auch der Raum, um den ganzen Umfang des darin Befindlichen zu umspannen. Daß nämlich auch hier an Gegensätze von Creaturen zu denken sei, muß man aus dem *οὔτε τὶς κτίσις* schließen, wozu Beng.:

quaecunque sunt extra Deum et qualiacunque sunt, Chrys.: *καὶ εἰ ἄλλη τοσαύτη κτίσις ἦν, ὅση ἡ ὁρωμένη, ὅση ἡ νοητὴ, οὐδὲν ἄν με τῆς ἀγάπης ἐκείνης ἀπέστησε.* Solchen Glaubenstrotz verleiht dem unter so harten Prüfungen auf die Probe gestellten Manne das durch den heiligen Geist in sein Herz ausgegossene Zeugniß der Kindschaft Gottes (5, 5. 8, 16.).



Kapitel IX.

Inhalt und Theile.

1) Von dem tiefsten Schmerz ist P. darüber erfüllt, daß gerade das Volk der Verheißung als Volk ausgeschlossen, V. 1—5. 2) Die von Gott dem Volke gegebene Verheißung ist indeß dadurch nicht zu nichte geworden, denn nach einem von menschlichem Anspruch unabhängigen freien Gnadenrathschlusse hat Gott von Anfang an die Mitglieder des Gottesreichs bestimmt, und die, welche diesem Rathschlusse sich nicht unterordnen wollten, der Verstockung preisgegeben, V. 6—18. 3) Hierüber darf der Ausgeschlossene keine Beschwerde gegen Gott erheben: ein solches Verfahren stand Gott frei, doch hat er auch noch den Ausgeschlossenen seine Langmuth zu Theil werden lassen, und allen Aufgenommenen aus Juden und Heiden die Fülle der Barmherzigkeit, wie das Prophetenwort verkündigt hat, daß die Heiden zum Gottesvolk sollen angenommen und von Israel nur ein Ueberrest soll gerettet werden, V. 19—29. 4) Warum also ist Israel ausgeschlossen und die Heidenwelt aufgenommen? Weil Israel Ansprüche machte, welche Gott nicht gelten läßt, V. 30—33.

Vgl. von prädest. Seite Calv., Beza, Pareus, Gomarus (Opp. theol. 1664.), Cocc. zu d. St., Marck exercc. ad N. et V. T. exerc. IV., Mares. hydra Socinianismi III. S. 585. 501.; von arminianischer Seite Arminius analysis c. IX., Anh. zu den Opera theol. 1629. (in strengster Schulform, aber das Eindringendste, was im antiprädest. Interesse überhaupt geschrieben worden), die Ausl. des Kap. in Acta Dord. Remonst. 1620. S. 96. (auch jetzt noch das Beste über das Kap. im antipräd. Sinne), Episc. analys. c. 9. (Opp. I. 1.), Limborch. Von lutherischer Seite Mel. in der A. von 1543., Balduin, Calov (welcher sich ausdrücklich dem Arminius anschließt), Gerh. loc. T. IV., Joh. Schröder analysis c. 9. ad Rom. 1608., Wolfgang Franz expl. c. IX. ad Rom. in dessen Schrift de interpr. scr. s. 1619. S. 341 f., Feuerborn diss. in c. 9. ad Rom. 1652., Chr. Matth. Pfaff comm. in c. 9. 1725.,

Rösselt opusc. fasc. I. S. 141., Beck Versuch einer pneumatisch-hermeneutischen Erkl. des 9. K. 1838., Steudel Nachweisung der in Röm. 9. liegenden Sätze als zu Gunsten eines unbedingten Rathschlusses Gottes nicht deutbaren (Tüb. Zeitschr. für Theol. 1836. H. 1.), Chr. F. Schmid de epist. ad Rom. consilio atque argumento 1830., Baur „Paulus" S. 354. 640., Haustedt Prädestinationslehre nach Paulus und Wilh. Meyer „der Gedankengehalt von Röm. 9—11." in Pelt theolog. Mitarbeiten 1838. H. 3., die gediegene Ausführung von Phil., die tief eindringenden Andeutungen bei Hofm. Schriftbew. I. 212.

---

1) Von dem tiefsten Schmerz ist P. darüber erfüllt, daß gerade das Volk der Verheißung als Volk ausgeschlossen, V 1—5.

V. 1. Aus dem bisher dargelegten Heilswege ergab sich die Ausschließung gerade des erwählten Volkes vom Gottesreich. Eine geschichtliche Theodicee dieses wider alle Erwartung laufenden Faktums zu liefern ist der Endzweck dieser drei Kapp. — nicht aber bloß im allgemein-christlichen Interesse, sondern auch im persönlich-apologetischen, da der strengen juden-christlichen Partei der Ap. nur als Feind des Judenthums galt (Apg. 21, 21. Gal. 4, 16. 5, 11.). So geht denn in dem Abschnitte dieser drei Kapp. seine Absicht einmal dahin, der etwaigen Mißstimmung des wenn auch nicht zelotischen, doch scrupulös-strengen (vgl. K. 14.) jüdischen Theiles der römischen Gemeinde zu begegnen, ferner Vertheidigungswaffen gegen die der Gemeinde drohenden zelotischen Judaisten (16, 17.) zu gewähren, namentlich aber auch dem aus der Verwerfung Israels sich ergebenden Uebermuthe der Heiden entgegenzutreten (11, 19. 20.), s. Einl. S. 19. Da die Aufnahme in das Reich Gottes eine Gnadenthat seines freien Erbarmens, so gilt hier kein Pochen auf Ansprüche, sondern lediglich Annahme dieses freien Erbarmens, wie es in Christo dargeboten wird durch den Glauben — dies der Grundgedanke der nachfolgenden Ausführung. Ohne weitere direkte Anknüpfung an das Frühere eröffnet er dieselbe, und ähnlich K. 10, 1., mit der lebhaftesten

Betheuerung seines Mitgefühls für das Volk, dem er durch die Geburt angehört, welches — was noch mehr sagen will — so ausgezeichneter göttlicher Vorrechte und Verheißungen gewürdigt worden, aus dessen Mitte Christus selbst hervorgegangen ist. — Den übelwollenden Verdächtigungen seiner Gegner gegenüber hält er es für nöthig, die Wahrhaftigkeit seines Schmerzgefühls mit den lebhaftesten Betheurungen zu bezeugen. Ἐν Χριστῷ ist von Pisc., Grot., Beng., Reiche, Stäudlin (Geschichte des Eides S. 39.) als Eidesformel angesehen worden, von Griesb., Reiche, Koppe u. a. auch ἐν πν. ἁγ., aber obwohl ὀμνύειν zuweilen hebraisirend mit ἐν construirt wird (Matth. 5, 34.), so beweist dieses noch nichts für den Gebrauch von ἐν Χριστῷ als Eidesformel, ein Eid aber bei dem heiligen Geiste ist in der alten Kirche ganz unnachweislich. Zwar ist von Stäudlin S. 70. auf Vegetius de re militari II. 5. verwiesen worden, doch ist dort nur vom Eide der christlichen Soldaten bei Gott, Christo und dem heiligen Geist die Rede, also — bei dem dreieinigen Gotte. Demnach ist ἐν Χριστῷ nur als Bezeichnung der Sphäre des Bewußtseyns des Ap. anzusehen (14, 14. 2 Kor. 2, 17. 11, 10. 12, 19.). Die positive Versicherung wird auch negativ ausgedrückt; auch ἐν πν. ist mit συμμαρτ. zu verbinden und ist die Bezeichnung des Elementes, von welchem sich P. bei dem Zeugnisse seiner συνείδησις durchdrungen fühlt. Auch das Gewissen des Christen bedarf eines spiritus rector. Συμμαρτ. vgl. zu 2, 15., u. zu συνήδομαι 7, 22. Das Objekt des Schmerzes ist — wohl nicht gerade „aus zarter Schonung," sondern im lebendigen Affekt nicht ausgedrückt, liegt indeß in dem ὑπὲρ τ. ἀδ. μου, es ist die ihnen drohende ἀπώλεια, vgl. εἰς ἀπώλειαν V. 22.

V. 3. Beweis für die Tiefe seines Schmerzes. Vgl. z. d. St. Witsius Meletemata sacra II. 43. Deyling Obss. s. II. 504. Gildemeister Blendwerke des vulgären Ration. zur Beseitigung des paulinischen Anathema 1841. Desselben Beiträge zum Bremischen Magazin 1842. — Ηὐχόμην. Nach Syr., Ulfilas (usbida), Buc., Theod. wie Apg. 26, 29. in der Bed. „beten." Theod.: ἐγὼ μὲν κατὰ φύσιν οὐκ ἠβουλόμην μόνον, ἀλλὰ καὶ ηὐχόμην.

Vulg. im Imperf. ind.: optabam, Luth. „ich habe gewünscht," daher denn Pel., Ambr., Abäl., Heum., Buc. so, als gehörte dieser Wunsch dem früheren Leben des Ap. an. Abäl., indem er ἀνάθεμα = χωρισμός nimmt: nitebar modis omnibus, fieri separatio Judaeorum a Chr., ut non solum ego separatus essem, sed ipse aliorum essem separatio, d. i. „ich wünschte die Juden von Christo fernzuhalten" u. s. w. Besser bei dieser indikativ. Fassung Bucer: significat, se aliquando hoc orasse, nimirum cum dolor iste singulariter invaluisset. Doch wäre immer ein ποτέ unentbehrlich. Richtiger daher schon Er.: vide lector, num accipi possit ηὐχόμην pro optarem sive optarim, etiamsi non addatur ἄν. Das Imperf. nämlich in wünschenden Sätzen, zu welchen der Conditionalsatz: dummodo fieri posset, si liceret hinzuzudenken ist, bezeichnet das, dessen Erlangung nicht innerhalb der Grenzen der Erreichbarkeit liegt; auch wird bei ἐβουλόμην der Gegensatz, daß es nicht geschehen kann, öfter durch ein hinzugesetztes μέν ausgedrückt (Herm.: quo statim indicetur, etsi quis velit aliquid, tamen, quod velit, non fieri); tritt ἄν hinzu, so deutet dies bestimmter auf die konkreten Hindernisse hin, so daß ebenfalls der Gegensatz angedeutet wird. Vgl. ἤθελον Gal. 4, 20. ἐβουλόμην Apg. 25, 22., Bernh. Syntax S. 373., Kühner II. §. 438. 3., Krüger §. 54. 10., vorzüglich Hermann de partic. ἄν 1831. S. 65 f., Schömann zu Isäus S. 435., Phot.: ηὐχόμην, εἰ ἐνεχώρει, εἴ τίς μοι ταύτην ἐδίδου τὴν αἵρεσιν. Unterschieden ist demnach ηὐχόμην und ἐβουλόμην von εὐξαίμην ἄν Apg. 26, 29., welches die von Umständen abhängige Möglichkeit des Wollens ausdrückt, Krüger §. 54. 3. 6.: „durch den Opt. mit ἄν bezeichnet der Redende, daß der ausgesprochene Satz vorkommenden Falls sich verwürklichen könne." Was nun die zur ethischen Beurtheilung des Ausspruchs nicht unerhebliche Frage anlangt, ob bei ἐβουλόμην ohne ἄν, also auch bei ηὐχόμην der Wunsch als in der Gegenwart noch fortbestehend zu denken sei, so meint Schömann: omissa partic. ἄν etiam conditionis nulla notio subintelligitur, sed hoc potius indicatur, vere nos illud voluisse, etiamsi omittenda fuerit voluntas, sc. quod frustra nos velle cognovimus. Aber

die Bedingung liegt doch schon in dem zu ergänzenden si liceret (vgl. Bernh.), so daß auch unter Umständen der Wille zur That wird, mithin noch als vorhanden zu denken ist, s. bei Herm. aus Aristoph. Ran. v, 866.: *ἐβουλόμην μὲν οὐκ ἐρίζειν ἐνθάδε· ὅμως δ', ἐπειδή σοι δοκεῖ, δρᾶν ταῦτα χρή.* Es ist also das ciceronische velim, si vellem. Auch Gal. 4, 26. muß doch der unter Bedingungen gehegte Wunsch als fortdauernd gedacht werden. — Ueber *αὐτὸς ἐγώ* s. weiter unten. —

Ἀνάθεμα. Das Wort in der speciellen Bed., in welcher es hier steht, stammt aus den LXX., wo es mit seinen derivatis *ἀνατεθεματισμένον, ἀναθεματίζειν* für חֵרֶם, הֶחֱרִים steht. Dieses von einem Etymon abgeleitet, dem auch im Syr. und Arab. die Bed. „vertilgen, verheeren" zukommt, bezeichnet das vor Jehovah Unheilige und daher der Vertilgung Geweihte, 4 M. 21, 2. 3. 5 M. 2, 34. 3, 6., ferner das unlösbare Gelübde, welches, wenn es einen Menschen betraf, ihn dem Tode weihte. Die LXX. drücken diesen Sinn theils durch *ἀφόρισμα* Ez. 44, 29., *ἐξολόθρευμα* 1 Sam. 15, 21., *ἀπώλεια* Jes. 54, 5. aus, theils durch *ἀνάθεμα* = *ἀνάθημα* „Weihgeschenk", insofern das als unheilig vor Jehovah dem Verderben Geweihte ein Weihgeschenk für ihn war, so daß in Bezug auf Aecker, Metall, welche nach geschehener Entsühnung dem Heiligthum zum Eigenthum verfielen, auch *ἀνάθημα* gebraucht wird, wie 3 M. 27, 21. 28. Die spätere Gräcität verkürzte solche Worte wie *εὕρημα, πρόςθημα,* Lobeck Paralipomena S. 231. 417. 424., und die Bed. des dem Verderben Geweihten haftete dann besonders an der so verkürzten Form, während *ἀνάθημα* für die aufbewahrten Weihgeschenke der Gottheit übrig blieb — jedoch nicht constant, denn statt dessen steht auch die verkürzte Form *ἀνάθεμα* 2 Macc. 2, 13. und in Judith 16, 17. cod. Alex. Theod. zu Röm. 9, 3.: *τὸ ἀνάθεμα διπλῆν ἔχει τὴν διάνοιαν· καὶ γὰρ τὸ ἀφιερωμένον τῷ θεῷ ἀνάθημα ὀνομάζεται, καὶ τὸ τούτου ἀλλότριον τὴν αὐτὴν ἔχει προςηγορίαν.* Das N. T. braucht *ἀνάθεμα* im Sinne von חֵרֶם, wie Gal. 1, 8. 1 Kor. 16, 22. zeigt, auch *ἀναθεματίζειν* Marc. 14, 71. Apg. 23, 12. 14. 21. „sich verschwören, nämlich sich zu

einem ἀνάθεμα machen." Auch hier kann demnach ἀνάθεμα εἶναι nur heißen: „der ἀπώλεια geweiht seyn," und zwar mit dem in prägnanter Constr. — wie κατεργάζεσθαι ἀπό K. 7, 6. — hinzugefügten ἀπὸ Χριστοῦ, so daß damit die Trennung von Christo und seinen Gnadengütern verbunden gedacht wird, nach dem Ausdrucke Aug.'s: non enim nisi cum diabolo est, qui non est cum Christo. Cyrill χωρῆσαι εἰς ὄλεθρον, Theod. Mops.: ἡδέως οὖν φησὶ καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν δίδωμι, Chrys. ad Stagir. T. I. S. 221.: ποθεινότερον ἦν μοι εἰς γέενναν ἐμπεσεῖν ἢ τοὺς Ἰσραηλίτας ἀπιστοῦντας ὁρᾶν· τὸ γὰρ ηὐχόμην ἀνάθεμα εἶναι τοῦτο ἐστίν. So die unendliche Mehrzahl der Exegeten aus alter und neuer Zeit, selbst die Socinianer, wie Socin selbst (s. unten), Vorst, Crell, Schlicht., Arminianer wie Episc. Opp. II. 2. 395., Limb.

Ein solcher Wunsch schien jedoch manchen Auslegern zu exorbitant: „welcher vernünftige und gottliebende Mensch, ruft der Ritter Mich., kann wünschen ewig verdammt zu seyn, es wäre ein rasender Wunsch!" So wurde also von Manchen nur die in חֵרֶם auch liegende Verdammung zum zeitlichen Tode hervorgehoben vgl. 2 Kor. 12, 15., von Hieron. ad Algas. qu. 9., Justin. mit Verweisung darauf, daß eben in diesem Sinne Christus zur κατάρα geworden, Mariana, Bossuet, Elsner, Beausobre, Rössel t. Wo jedoch die Verdammniß zum zeitlichen Tode durch das חֵרֶם geschieht, kann wie auch Episc. erkennt, von dem Momente der Verfluchung nicht abgesehen werden, wie dieses hier das ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ausdrückt, welches freilich nach Einigen nur Christum als Verhänger des Todes bezeichnen soll. — Eine andere Auskunft war die, nur die Verbannung aus der Kirchengemeinschaft in den Ausdruck zu legen, wie Grot., Drusius, Cler., dem Anschein nach auch Luth.: „verbannet zu seyn von Christo" *). Diese Ansicht wurde im Streite gegen

*) Auch erklärt Luth. an e. St.: „Ich will gern verbannt seyn, daß allein dem Haufen geholfen werde. Dies Werk kann keine Vernunft erkennen, es ist viel zu hoch" (Walch XI. 1673.). Doch dürfte er hier nur darum den Gal. 1, 8. gebrauchten Ausdruck „verflucht" vermieden haben, damit nicht Christus als Urheber des Fluchs erscheine. Gewiß hat er

Krummachers Predigt über Gal. 1, 8., von den Bremer Rationalisten adoptirt: Paniel drei Sonntagspredigten, 1840., Weber die Verfluchungen 1840., auf deren Seite B.-Crus. getreten ist. Durch diese Controversen ist die angeführte gelehrte Untersuchung von Gildemeister hervorgerufen worden. Es wurde nun, wie auch in der 1. A. meines Comm., von der Angabe mehrerer jüdischer Schriftsteller Gebrauch gemacht, daß der Synagogenbann 3 Grade gehabt: נִדּוּי (Ausstoßung), חֵרֶם, שַׁמַּתָּא (perditio), auf deren zweiten sich der Ap. beziehe. Die Untersuchung von Gildemeister giebt indeß das Resultat, daß in der Mischnah nur von dem נִדּוּי die Rede, daß שַׁמַּתָּא in der Gemara nur dessen chaldäische Uebersetzung, daß die Unterscheidung von 3 Graden nur dem jüd. Lexikographen Elias Levita 1525 angehöre, und daß חֵרֶם „der Fluch" als eine Verschärfung des nur temporären und wenig nachtheiligen נִדּוּי anzusehen sei. So würde man demnach auch bei Bezugnahme auf den jüdischen Bann immer nicht von der Verfluchung loskommen. Ebensowenig, wenn man den Bann im Sinne der christlichen Kirche faßt. Vertreter dieser Ansicht ist Theod. zu 1 Kor. 16, 22.: *ἀλλότριος ἔστω τοῦ κοινοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας*. Aber Gal. 1, 8., wo von dem *ἀνάθεμα* über einen Engel die Rede, wird überhaupt an Bann nicht gedacht werden können, auch 1 Kor. 16. nicht, denn wer will über eine Gesinnung Disciplinarstrafe üben? Ist ferner *ἀνάθεμα* die Uebers. des חֵרֶם, so ließe sich auch bei dem christlichen Banne von dem Fluche nicht absehen, wie denn auch Theod. Gal. 1, 8. das Moment der *ἀρά* darin findet, und zu Ps. 104, 35. dasselbe Moment von ihm auch in die Stelle 1 Kor. 16, 22. hineingelegt wird — andrerseits auch Chrys. das *χωρισθῆναι τοῦ περὶ τὸν Χριστὸν χοροῦ* in seine Erkl. mit aufnimmt. Der Kirchenbann trat würklich an die Stelle des חֵרֶם, wie auch beide syr. Ueberss. *ἀνάθεμα* durch ܚܪܡܐ wiedergeben, und die kirchlichen Fluchformeln zeigen (Suicer I, 269.). — Wettst. findet darin eine Todesweihung, um die Juden von ihrer politischen Katastrophe loszukaufen, an-

in das Verbanntseyn den Fluch mit eingeschlossen gedacht, wie er auch anderwärts das *ἀνάθεμα* Gal. 1, 8. erklärt: „verbannt und verfluchet" (Walch VII. 680.).

dere bloß die Willigkeit große Leiden zu übernehmen, Phot. den Wunsch lieber noch bis jetzt von Christo ausgeschlossen zu seyn und den Juden den Vortritt zu lassen u. s. f. — Noch ist αὐτὸς ἐγώ in Erwägung zu ziehen. Soll es im Sinne des Ap. mit ἀνάθεμα εἶναι verbunden werden, so empfiehlt sich die Stellung nach demselben in ABDEFG, Syr., Lachm., Tisch., wiewohl es auch dann nur um des Nachdrucks willen vorangestellt seyn könnte, s. über die Nachdrucksstelle oben S. 161. Chrys., Theod. finden in dem αὐτός den Gegensatz zu dem vorhergegangenen Ausspruche: τίς ἡμᾶς χωρίσει; Chrys.: ὁ ποθήσας αὐτὸν οὕτως, ὡς πάντων προθυμήσει αὐτοῦ τὴν ἀγάπην. Ein solcher Gegensatz ist nun wohl nicht deutlich genug ausgedrückt. Wäre es logisch mit ηὐχόμην zu verbinden, so wäre ein Gegensatz zu der gangbaren Vorstellung von ihm als Judenfeinde angedeutet. Angemessener erscheint jedoch die logische Verbindung mit ἀνάθεμα εἶναι, so daß dem ὑπέρ wenigstens indirekt der Begriff der Stellvertretung zu Grunde läge. Was er nämlich für Israel wünscht, ist doch die Gemeinschaft mit Christo und deren Segnungen: wenn er nun in diesem Interesse auf die Seinigen verzichten will, so liegt doch immer, auch wenn man ὑπέρ nur durch in commodum erklärt, der Gedanke an ein λύτρον zu Grunde. Auch war unter den Juden der Gedanke eines solchen stellvertretenden Sichpreisgebens gewöhnlich, wofür die öfter vorkommende Formel spricht לו אנו כפרתך „möchten wir dein Lösegeld seyn!" (Burt. lex. talm. S. 1678., Maimon. zu tr. Sanhedrin f. 18. 1.), ebenso bei den Arabern نفسي فدا لك „meine Seele sei Loskaufung der deinen."

Es fragt sich nun, wie dieser Wunsch ethisch zu beurtheilen. Orig. weist darauf hin, daß P. devotione utique, non praevaricatione nichts Anderes als Moses gewünscht (2 M. 32, 32.) und Christus gethan, daß er nämlich eine κατάρα für die Brüder werden wollen. Von Chrys. wird noch besonders hervorgehoben, daß, was wider des Ap. Liebe zu Christo zu sprechen scheinen könnte, gerade aus Liebe geschehen, um das auserkorene Volk Christo zu gewinnen, und so den Blasphemien der Juden über ihre Ausschließung ein Ende zu machen, wobei Chrys. aber auch das εἰ δὲ δυνατὸν ἦν nicht übersieht. Hieron.

ad Hedib. macht geltend, daß das Heil Einer Seele wohl gegen das Vieler eingesetzt werden könne. Cyrill, der ebenfalls wie Ritter Mich. bemerkt, daß überlegterweise niemand einen solchen Wunsch aussprechen könne, zieht sich auf eine Hyperbel zurück. Von Thomas wird, wie schon von Chrys., die separatio a mandatis per culpam von der separatio a fruitione gloriae unterschieden; Chrys.: ἀλλοτριωθῆναι, οὐχὶ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, μὴ γένοιτο, ἐπεὶ καὶ ταῦτα δι' ἀγάπην ἐποίει, ἀλλὰ καὶ τ. ἀπολαύσεως ἐκείνης καὶ τ. δόξης. So Theoph., der syr. Schol. bei de Dieu, Menoch., Tirin., Phil. Eine hervorragende Bedeutung erhielt die Frage über den Sinn unseres Ausspruchs und 2 M. 32, 32. in dem zwischen Fenelon und Bossuet entbrannten Streite über den amour désintéressé. Die Forderung um des Heils der Brüder willen alle Heilsgüter preis zu geben, insofern Gott nicht um dieserwillen, sondern um seiner selbstwillen zu lieben sei, konnte keine scheinbarere Stütze als diese Aussprüche finden (Fenelon instruction pastorale S. 44.) — von dem streitgewandten Gegner wurde indeß richtig die dabei zu Grunde liegende Abstraktion angegriffen (Oeuvres de Bossuet T. VI. 183. 428.). Allerdings ist es richtig, daß, da ein solches Verzichtleisten auf die Heilsgüter Gottes von einem Verzichtleisten auf Gott selbst nur in abstracto zu trennen ist, zu der Gemeinschaft aber mit Gott alle gleichmäßig geschaffen sind, eine Verpflichtung nicht stattfinden kann, das eigene Heil für das der Andern Preis zu geben. Wenige urtheilen daher wie hier Calv.: ea dubitatio sic expediri potest: dilectionis hunc esse perpetuum limitem, ut ad aras usque procedat: quodsi ergo in Deo, non extra Deum diligimus, nunquam erit nimius noster amor. So sei des Ap. Liebe beschaffen gewesen, da er sein Volk nur wegen der ihm von Gott geschenkten Gaben geliebt: dennoch schließt Calv.'s Bemerkung mit den Worten: inde fiebat, ut in extremum hoc votum confuso animo erumperet. Die meisten Aelteren, Este, a Lap., Par., Pisc., Gerh., Balduin und Calov beschränken sich darauf, das conditionale ηὐχόμην zu urgiren mit Ergänzung eines: si salva pietate liceret (so Par.). Spätere Moralisten haben die besondere Kategorie einer virtus heroica eingeführt,

ein Ausnahmegesetz für auserlesene Heilige, welches anderen nicht zur Regel dienen könne (s. Dannhauer theol. conscientiaria 2. A. S. 262.: heroica non cadunt sub regulam. J. Gerh. quaest. 2 in c. 10. ad Rom.). Ein seiner Zeit hochgeschätzter Moralist Mengering in der Schrift: Informator conscientiae. 1653. S. 422. antwortet auf die Frage: „Ob jemand sich Tod und Verdammniß wünschen möge, daß den Anderen noch geholfen werde?" „Nein, Moses und P. sind extraordinaria exempla, welche dies nur wegen ihrer singularis fides und caritas durften." Aehnlich Beng., obwohl unter Berücksichtigung des εἰ δυνατόν: De mensura amoris in Mose et Paulo non facile est existimare. Eum enim modulus ratiocinationum nostrarum non capit, sicut heroum bellicorum animos non capit parvulus, und Spener, Bedenken II. 140. Legen wir solche überschwengliche Worte an das Richtmaß theologischer Reflexion, so ist allerdings zu sagen, daß sie ebenso, wie das εἰ δυνατόν des Erlösers Matth. 26, 39., auf einer Abstraktion beruhen, daß die Inbrunst des Affekts den Apostel die Gemeinschaft mit Christo in diesem Augenblick nur als den Inhalt des höchsten Gutes faßte, ohne sich die übrigen Momente vorzuführen, welche ein solcher Wunsch involvirt. Buc.: Tum quando ista orabant (Moses et P.), non librabant se inter Deum et res alias, utro inclinarent, sed totum animum habebant defixum in exitio tanti populi, vgl. ähnlich Pellic. Daß sich auch der Ap. einer solchen Abstraktion bewußt gewesen, zeigt eben das Imp. ηὐχόμην. Und mag man allerdings darauf anwenden, was Aug. in Ex. qu. 147. von der Bitte des Moses sagt: securus hoc dixit, ut in consequentibus ratiocinatio concludatur, i. e. ut quia Deus Moysen non deleret, de libro suo populo peccatum illud remitteret. Auch des Apostels Wunsch hat der Erfüllung nicht entbehrt, vgl. 11, 25.

V. 4. Zur Begründung eines solchen Grades aufopfernder Liebe erwähnt er mit οἵτινες quippe qui (1, 25., 2, 15.) zuerst seine nationale Verwandtschaft mit ihnen (vgl. ἡ σάρξ μου 11, 14. und den Gegensatz von ἀγαπητὸς ἐν σαρκί und ἐν κυρίῳ Philem. 16.), steigt aber sofort zu ihren religiösen Prärogativen auf, welche ihr näheres Anrecht an

Christum begründen, zumal da dieser selbst aus ihrem Fleische entstammt ist. Man hat bei diesem Abschnitte sich zu vergegenwärtigen, daß Israel seinem religiös-nationalen Charakter nach vor allen anderen Nationen das priesterliche Geschlecht der Menschheit ist, s. zu 11, 15. 16. — Ἰσραηλῖται derselbe ehrenvolle Name, wie nachher V. 6. Ἰσραήλ und 2 Kor. 11, 21., Phil. 3, 5., Joh. 1, 8. Josephus braucht Ἰσραηλῖται für das bei ihm gewöhnliche Ἑβραῖοι ohne sichtlichen Unterschied (ant. II. 9. 1.), aber feierlicher findet es sich neben ὁ Ἰσραήλ gebraucht Joseph. de Macc. c. 17.: Ὦ τῶν Ἀβραμιαίων σπερμάτων ἀπόγονοι παῖδες Ἰσραηλῖται. — Es folgt die paarweise Aufzählung der mit dem Prädikat Ἰσραηλῖται verbundenen Vorzüge. Das erste Glied: ihre theokratische Würde, das zweite: ihre theokratische Basis, das dritte: ihre theokratische Hoffnung, woran sich im vierten: die Prärogative der Väter der Theokratie und die ihres Hauptes schließt. Es hat etwas für sich, mit Fr. das erste Glied als Complex der folgenden Prärogativen und die anderen nur als dessen Ausführung anzusehen — mehr jedoch gegen sich. — Ἡ υἱοθεσία im theokratischen Sinne. Nach paulinischer Anschauung ist die neutest. υἱοθεσία nur die vergeistigte Fortsetzung der alten; schon unter der alten war der Erbe Kind, doch war er, als unter Pädagogen gethan, vom δοῦλος noch nicht unterschieden Gal. 4, 1. 2. Das Vaterverhältniß ist, wie die damalige Theokratie selbst, mehr äußerlich, es umfaßt vorzüglich die Momente der Urhebung und des theokratischen Schutzes (2 M. 4, 22. 4 M. 14, 1. 36, 6.), vgl. zu 8, 15.; der Sache nach entspricht also diese υἱοθεσία der πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ Eph. 2, 12. — Ἡ δόξα. Sollte durch υἱοθ. und δόξα der Complex der Prärogativen ausgedrückt seyn, so wäre δόξα unbestimmt von der Herrlichkeit Israels im Allgemeinen zu verstehen (de Dieu, Este, Calov, Fr.). Hat es aber Wahrscheinlichkeit, daß unter den andern bestimmt im A. T. fixirten und bekannten Prärogativen hier ein im A. T. nicht fixirtes und ganz unbestimmtes träte? Vorzüglicher ist folgende Fassung. Das Vaterseyn und das Wohnen Gottes in der Mitte seines Volkes sind correlate Vorstellungen: in einem Volke, dessen Gott und Vater Jehovah ist, macht er auch

Wohnung. So waren die 12 Stämme im Mosaischen Lager im Viereck gelagert, so daß die Stiftshütte mit dem Throne Gottes gerade in ihrer Mitte (2 M. 29, 45. Ezech. 37, 27. Offb. 21, 3.). Nun ist δόξα die Uebers. des hebr. כָּבוֹד, wo dieses das Symbol der Gottesnähe anzeigt, der Einwohnung Gottes unter seinem Volke, daher bei den Rabbinen der Name שְׁכִינָה. In einer Wolke wohnte diese Schechina über den Throntragenden Cherubinen auf dem Gnadendeckel im Allerheiligsten, im Centrum des Centralheiligthums *). Aus der entweihten Stadt sieht Ezech. diese Wolke weichen 11, 22., über der vollendeten Theokratie wird sie sich nach Offb. 21, 10. ausbreiten. Dem Prärogativ der theokratischen Gottesangehörigkeit des Volkes tritt das der innigsten Gottesangehörigkeit an sein Volk zur Seite. — Ihre vorbereitende Basis erhält die Theokratie durch die διαθῆκαι mit den Altvätern, mit Noah, Abraham, dann mit dem Volke unter Moses. Nun ist der Inhalt der patriarchalischen διαθῆκαι stets eine εὐαγγελία. Bei Noah wie bei Abraham (vgl. Röm. 4, 13. Gal. 3, 16. Eph. 2, 12.) ist von den διαθῆκαι τῆς ἐπαγγ. die Rede, denen die Heiden fremd sind, so daß sie keine ἐλπίς haben. Die ἐπαγγελία aber wird Gal. 3. dem νόμος gegenüber gestellt. So empfiehlt sich die Ansicht von Beng.: correspondent hic per chiasmum legislatio et cultus, testamenta et promissiones; Harleß: „Διαθῆκαι dient zur ausschließlichen Bezeichnung des Verhältnisses, in welchem Gott ἐπαγγελίαι gab," vgl. Philippi. Aber als Gegensatz zu einander darf Bund und Verheißung nicht gefaßt werden: auch der νόμος heißt בְּרִית und der Dekalog דִּבְרֵי הַבְּרִית; ferner kann durch διαθῆκαι nicht das nachfolgende ἐπαγγελίαι vorausgenommen seyn, und eine ἐπαγγελία hat auch der νόμος bei sich (10, 5.). Richtig

*) Die Frage, ob jene Wolke nur die des Rauchwerks, mit welchem der Hohepriester in das Allerheiligste trat, die Wolke aber über der Bundeslade nur eine Fiktion der Rabbinen, gehört eigentlich nicht hieher; doch ist die ältere Ansicht gegen die seit Vitringa aufgekommene keineswegs aufzugeben, sondern in der von Hengstenberg gegebenen Beschränkung auf ein temporäres Sichtbarwerden festzuhalten (Christol. IV. 521.): eine beständige Anwesenheit nämlich jener Wolke, wofür neuerlich W. Neumann streitet (luth. Zeitschr. von Rudelb. und Guericke 1851. 1. H.), scheint uns mit dem richtig gefaßten Begriffe einer Theophanie zu streiten.

bleibt daher Calv. bei dem allgemeinen Sinne stehen: pactum, quod mutuam habet stipulationem. Der Ap. führt chronologisch die Basen der Theokratie auf. Andere versuchte Erklärungen sind noch weniger haltbar; so die von Beza, Pisc., Seml., daß die beiden *πλάκες τῆς διαθήκης* gemeint seien, oder von Aug., Hieron., Coccej., Calov, daß an den Jerem. 31, 33. erwähnten doppelten Bund des A. und des N. T. gedacht sei. — Bei *νομοθεσία* entsteht die Frage, ob bei der eigentlichen Bed. stehen zu bleiben: „der feierliche Akt der Bundstiftenden Gesetzgebung" (Fr., Mey.)? Aber sollte P. um der magna pompa willen (Fr.), mit welcher die Gesetzgebung stattfand, dieses Aktes gedacht haben, sollte er bloß den Besitz der zehn Gebote hervorgehoben haben? Nach den meisten Auslegern findet der meton. Gebrauch statt, so daß es = *ὁ νόμος*, wie öfter im Griech. und auch im Deutschen (s. Kypke, Fr.). Auf die Frage Mey.'s, warum P. dann nicht *νόμος* gesetzt habe, ließe sich antworten: weil *νομοθεσία* das rheiorischere, voller klingende Wort sei; doch möchten wir eher mit Mey. sagen, daß die Gnadenthätigkeit Gottes bei Ertheilung des Gesetzes mit hervorgehoben werden sollte. — *Ἡ λατρεία*. Ihrer kann besonders gedacht seyn, als eines der herrlichsten Bestandtheile der *νομοθεσία* vgl. Hebr. 9, 1.: *εἶχε μὲν οὖν καὶ ἡ πρώτη δικαιώματα λατρείας*. Nun ist aber dort vorzugsweise an die *λατρεία* des Opferkultus gedacht, wie dieses denn auch das vornehmste Stück im Cultus der alten Welt. *Λατρεία* mit Bezug auf die Opfer kommt neben den *εὐχαί* vor bei Plato Phaedr. S. 244. E: *θεῶν εὐχὰς καὶ λατρείας*. Dem *ἡ λογικὴ λατρεία* „der geistige Opferdienst" (Röm. 12, 1.) entspricht die *πνευματικὴ θυσία* 1 Petri 2, 5.; Joh. 12, 2. übers. der Syrer *λατρεία* durch ܩܘܪܒܢܐ „Opfer." Dürfen wir annehmen, daß der Apostel an unserer St. in specie an den Opferkultus gedacht, so würde sich, da auch ihm das Opfer ein christliches Symbol, eine sehr passende Anschließung an die *ἐπαγγελίαι* ergeben. Daß diese an den Schluß gestellt sind, hat ohne Zweifel den Grund, um zu Christo überzuleiten. Es sind jedoch nicht die proph. Weissagungen gemeint, sondern wie die Argumentation V. 6 f. zeigt, die, vorzugsweise vom Ap. *ἐπαγγελία* genann-

ten, den Patriarchen gegebenen (4, 13. Gal. 3, 16.). — Das letzte Glied erwähnt die Begründer der Theokratie und ihren Zielpunkt und König, Christum.

Ἐξ ὧν ὁ Χρ. τὸ κατὰ σάρκα. Der adv. Acc. mit dem Art. des Neutr. limitirt diese Abstammung aus Israel und hat, wie auch Fr. anerkennt, zum Gegensatz ein *οὐ κατὰ τὴν θεότητα* (1, 3. 4.). Der, welcher Mensch wurde, mußte ein konkreter Mensch werden, mithin auch einem bestimmten Volke angehören, wie sich denn Jesus Joh. 4, 22. als *Ἰουδαῖος* bezeichnet. Calv.: neque enim nihil aestimandum est cognatione carnali cum mundi servatore cohaerere; nam si honoravit universum hominum genus, cum se naturae communione nobis copulavit, multo magis eos, quibuscum habere voluit arctum conjunctionis vinculum. — *Ὁ ὢν κτλ.* Das Partic. in *ὅς ἐστιν* aufzulösen, wie Joh. 1, 18. 12, 17. 2 Kor. 11, 31., so daß also Christus als *ἐπὶ πάντων θεός* gefeiert und durch eine Doxologie gepriesen würde. Nach dem vorangegangenen *τὸ κατὰ σάρκα* erwartet man einen solchen Gegensatz, wie er sich 1, 4. findet. Die Hervorhebung seiner Gottheit läßt diesen Besitz Christi als den Gipfelpunkt der jüdischen Prärogativen erscheinen, und im Gegensatze zu dem an diesem Christus von den Juden genommenen Anstoße, wird derselbe durch eine Doxologie verherrlicht, wie dies namentlich geschieht, wenn der Verf. einer Herabsetzung Gottes entgegentreten will (s. zu 1, 25.). Bis auf Erasm. war nun dieses die herrschende Auffassung der St., nur eine Abweichung von Diodor von Tarsus (nach Fr. Fritzsche comm. Theod. Mops. gehört das Fragm. dem Theod. Mops.) ausgenommen *). Nachdem aber Er. mit seinem Anstoß vorangegangen, traten ihm

*) In der Caten. Oxon. S. 162. sagt Diodor: *ἐξ αὐτῶν, φησιν, ὁ Χριστός. Θεὸς δὲ οὐ μόνον αὐτῶν, ἀλλὰ κοινῇ ἐπὶ πάντων ἐστὶ θεός.* So hat also dieser rationale Ausleger die Erasmische Interpunktion bereits vorausgenommen. — Um über den Arianismus von Ulfilas zu entscheiden, hatte Zahn die damals noch nicht aufgefundene Uebers. unserer St. gewünscht. Sie liegt nun durch Castiglione vor und lautet: saei ïst ufar allaim guÞ ÞiuÞiÞs ïn aivam „welcher ist über alles Gott, gelobt in Ewigkeit." Nun fragt sich aber, welches die Interpunktion war, und überdies scheuten die Arianer das Prädikat *θεός* nicht. Auch der nun vorliegende Text von 1 Tim. 3, 16. liest guÞ.

darin Socinianer und Arminianer bei, und seit Seml. die meisten der neueren Interpreten, nur mit Ausnahme von Olsh., Usteri, Beck, Philippi; Rück. ist mehr für die ältere Fassung als dagegen, de W. in der 4. A. mehr dagegen als dafür, dafür aber auch Neand. Pflanz. S. 802., Schmid bibl. Theol. II. 304., doch mit Bedenken, Hahn bibl. Theol. I. 122., welcher ohne Bedenken auch die bestrittenen Stellen der Pastoralbriefe anwendet. Man fand es ohne Analogie, daß Christus in einer Doxologie verherrlicht wäre, und zwar mit Beilegung des Präd. θεός, ja, des ἐπὶ πάντων. Von den Bestreitern ist namentlich zu erwähnen Fr., Mey., Zeller theol. Jahrb. 1842. S. 51., Krehl, Baur Paulus S. 624., welcher das Urtheil spricht, daß „kaum mehr hierüber unter den Interpreten gestritten werden sollte." Es wird zugegeben, daß P. seinem Lehrbegriffe nach ebensowohl wie Johannes Christum habe θεός nennen können, nur nicht ὁ θεός und noch weniger ὁ θεὸς ἐπὶ πάντων. Dieses letzte sei mit der Subordinationsansicht des Ap., wie er sie 1 Kor. 8, 6. Eph. 4, 5. und besonders 1 Kor. 15, 28. vorträgt, „schlechthin unvereinbar." Nun ist auch dies richtig, daß, wo der Apostel ὁ θεός setzt, er stets θεός ὁ πατήρ meint, welchen auch er, wie die dogmatische Terminologie es ausdrückt, als fons trinitatis denkt. Allein, ist nicht der, welcher bei P. die εἰκών Gottes, Hebr. 1, 1. τὸ ἀπαύγασμα genannt wird, auch eben damit als κληρονόμος πάντων gedacht, als ein ἶσα ὢν τῷ θεῷ (Phil. 2, 6.)? — wie es Joh. 17, 22. heißt: τὰ ἐμὰ πάντα σά ἐστιν καὶ τὰ σὰ ἐμά. Ist es nicht richtig, was Orig. von denen, die, wenn sie den Sohn θεός nennen, zwei Götter zu bekommen fürchten, mit Bezug auf 1 Kor. 8, 6. sagt: non animadvertunt, quod sicut Dominum J. Christum non ita unum dominum esse dixit, ut ex hoc Deus pater Dominus non dicatur, ita et Deum patrem non ita dixit esse unum Deum, ut Deus filius non credatur? Wird nicht selbst von denjenigen Schriften, welchen die Baur'sche Ansicht vorzugsweise zugleich mit dem apostolischen Ursprunge den stärksten judenchristlichen Charakter zuschreibt, anerkannt, daß darin Christus „mit Prädikaten bezeichnet werde, welche sich von dem Jehovahnamen nur wie das Abgeleitete vom Ur-

sprünglichen unterscheiden" (Zeller a. a. O. S. 68.)*)? Sind wir nun nicht zu dem Schlusse berechtigt, daß, wenn auch zu dem Prädikate ἐπὶ πάντων θεός sich kein entsprechendes Analogon in den paulin. Schriften fände, es dennoch gegen die Christologie des Ap. nicht verstoßen haben würde, Christum so zu benennen? Dabei ist nämlich noch zu beachten, daß nicht ὁ θεός gebraucht ist, denn ὤν mit dem Art. ist, wie gesagt, in ὅς ἐστιν aufzulösen. Ferner, daß die Annahme von Beza, Grot., Fr., welche ἐπὶ πάντων als das Mask. ansehen und auf die erwähnten πατέρες beziehen, sich in diesem Contexte in der That empfiehlt, vgl. das οὗτός ἐστι πάντων (masc.) κύριος Apg. 10, 36. von Christo. Konnte nicht gerade hier der Ap. das Bedürfniß fühlen, hervorzuheben, daß, wenn der Jude auf seine Patriarchen stolz war, er auf diesen ihren größten Sprößling noch mehr stolz zu seyn Ursach hatte? Auch dürfte die Frage seyn, ob nicht mit Reiche, Neand., Krehl, Hofm. richtiger interpungirt werde: ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, θεός, εὐλογητός: „der, welcher über Alle erhaben, als göttlichen Wesens, sei gepriesen." Hofm. S. 127.: „So ergiebt sich ein doppelter Gegensatz: der über Alles (Alle) ist, ist aus Israel hergekommen, und — menschliche Abstammung hat daselbst der, welcher Gott ist für ewig."

Was den Nachweis von analogen Stellen betrifft, so ist derselbe allerdings aus den unbezweifelt ächten Schriften des N. T. nicht mit Sicherheit zu führen — außer bei Johannes. Daß Joh. Kap. 1, 1. Christum θεός nennt, ist zugestanden, Auch 1 Joh. 5, 20.: οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεός ziehen

*) Daß eine solche Uebertragung göttlicher Prädikate auf den Sohn Gottes nicht mit dem jüd. Monotheismus im Widerspruch steht, wie bei dieser Veranlassung mehrfach behauptet wird, zeigt nicht nur das im Texte angeführte Zugeständniß in Betreff der Apokalypse, sondern auch die daselbst gleichmäßig dem Vater wie dem Lamme gewidmete Doxologie Offb. 5, 13. Es ergiebt sich daraus, daß nicht bloß, wie Mey. meint, „ein durch philosophische Spekulation alterirter Monotheismus es war, welcher jene Uebertragung vertrug." Gewiß ist das nachchristliche Judenthum in seinem Monotheismus nicht laxer geworden, hat jedoch alle Zeit die cabbalistische Christologie unter sich geduldet, welche keinen Anstand nimmt, dem Messias sowohl den Namen Jehovah, als den mit einer Doxologie verbundenen הק"בה d. i. הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא beizulegen (Sommer, Theol. Sohar S. 78., Majus Theol. Juda. VIII. §. 1., Schöttgen horae hebraicae II. S. 8.).

wir hieher. Zwar ist auch de W. geneigt dieselbe „Metonymie“ anzunehmen, wie in dem gleich beigefügten: *καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος* = „der allein wahre Gott ist in ihm offenbar worden.“ Wir fragen aber: sollte etwa Joh. einen solchen Gegensatz im Sinne gehabt haben, wie: „es erschien in ihm der wahre Gott und das ewige Leben, doch — ohne daß er es gewesen ist“? Dies gewiß nicht. Der Ausruf des Thomas Joh. 20, 28. zeigt, wie für das überwältigte Gefühl die Erscheinung Gottes in Christo und die Identität des Seyns zusammenfällt. Zugegeben nun daß von Paulus allein in dieser St. von dem Präd. *θεός* Gebrauch gemacht worden, war nicht gerade hier Veranlassung dazu, dieses statt *υἱὸς θεοῦ* zu wählen, wo ihm vorzugsweise das Bedürfniß nahe trat, Israel die Gnadenfülle, deren es gewürdigt worden, zum Bewußtseyn zu bringen? Die sonst angeführten paulinischen Parallelen aber sind allerdings nicht gesichert, selbst dann nicht, wenn die Aechtheit der Pastoralbriefe anerkannt wird. Für die Lesart *θεός* 1 Tim. 3, 16. läßt sich zwar nach inneren und äußeren Gründen streiten*), ebenso auch Tit. 2, 13. — an beiden Stellen jedoch ohne sichere Entscheidung, denn nothwendig ist es nicht, wegen des bei *σωτήρ* fehlenden Art. *μέγας θεός* mit *σωτήρ* zu verbinden. Ebenso verhält es sich mit dem *βασιλεία Χριστοῦ καὶ θεοῦ* Eph. 5, 5., welches Rück. und Harleß wegen fehlendem Art. zu Einem Subj. verbinden zu müssen glaubten. — Ein anderes

*) Daß cod. Alex. noch bis in den Anfang des vorigen Jahrh. *θεός* gelesen hat, läßt sich gegenüber den zahlreichen Zeugnissen, welche in einer bei Auslegung jener St. nicht zu vernachlässigenden Schrift mitgetheilt werden, nicht in Zweifel ziehen, wir meinen das Werk von Henderson the great mystery of Godliness incontrovertible. A critical examination of the various readings in 1 Tim. 3, 16. Lond. 1830., vgl. die Anzeige in meinem literarischen Anzeiger 1837. Nr. 31. Auch daß Ulfilas, über dessen von Manchen bestrittenen Arianismus neuerlich ein neues Zeugniß zu Tage gefördert worden (G. Waitz, über Leben und Lehre des Ulfila, aus einem Ms. des 4. Jahrh. 1840. S. 56.), 1 Tim. 3, 16. *θεός* gelesen, wurde ob. S. 479. bemerkt. Eine Entscheidung ist freilich auch damit noch nicht gegeben, zumal da Tischendorf in dem Excurs über 1 Tim. 3, 16., zu dessen Ausgabe des Cod. Ephraemi rescriptus 1843., nachweisen zu können überzeugt ist, daß in jenem cod. von erster Hand **OC** geschrieben, von zweiter Hand der Strich darüber gesetzt, und von dritter Hand auch ein mittlerer Strich *Θ* hinzugefügt worden.

Bedenken gegen die traditionelle Auffassung ist dieses, daß in den übrigen ächten Schriften des N. T. eine Doxologie auf Christum nicht vorkomme; eine solche finde sich nur 2 Tim. 4, 18. 2 Petri 3, 18., wogegen Röm. 16, 27. 1 Petri 4, 11. streitig sei. Nachdem jedoch die Authentie der Apokalypse wieder zur Anerkennung gekommen, darf auf Offb. 5, 13. verwiesen werden.

Gegen die Beziehung der Worte auf Christum könnte mithin nach dem Gesagten nichts geltend gemacht werden, als der Mangel an Analogie. Wird sie aus diesem Grunde verworfen, so fragt sich nur, welche andere sich mehr empfehlen sollte. Da der Text keine erhebliche Variante darbietet, so ist die Interpunktion geändert worden. Wie Diodor von Tarsus, so setzen auch die codd. 11. 47. aus dem 11. und 12. Jahrh. nach σάρκα einen Punkt; eben diese Interpunktion ist von Er. vorgezogen worden, so daß das folgende eine Doxologie des allmächtigen Gottes sei. Dieser Vorschlag hat bei der Mehrzahl der neueren Interpreten Eingang gefunden, bei den Socinianern Enjeddin, Felbinger, bei Wettst., Seml., Reiche, Rück., Mey., Fr., Krehl. Hiegegen sprechen mehrere Bedenken. Zuerst die Stellung des εὐλογητός. Es war F. Socin, welcher in einer dem Jesuiten Wujek entgegengesetzten Vertheidigung der socin. Christologie so aufrichtig war, auf diesen Beweisgrund zuerst aufmerksam zu machen und demselben die früher angenommene Erasmische Interpunktion zu opfern. Non est ulla causa, sagt er, cur haec interpunctio Erasmi rejici posse videatur, nisi una tantum, quam adversarii non afferunt, neque enim illam animadverterunt. Ea est, quod, cum simplex nomen Benedictus idem significat quod „Benedictus sit" semper fere solet anteponi ei, ad quod refertur (Opp. II. 581. 600.). In der That sind der Stellen im A. T., in welchen בָּרוּךְ י״י oder בָּרוּךְ פ״ vorkommt, nicht weniger als einige vierzig, desgl. mehrfach in den Apokryphen wie Judith 13, 17. 18. Gebet Asaria 29., und im N. T. Matth. 21, 9. Luc. 1, 68. 2 Kor. 1, 3. Eph. 1, 3. 1 Petri 1, 3., und nur, wo wie hier — vorausgesetzt, daß eine Doxologie auf Christum stattfindet — der Satz mit dem Relat. beginnt, steht das Präd. dem Subj. nach.

Sollte nun bei dieser Stellung der bloße Zufall gewaltet haben, oder die Ausnahme, welche — falls das ὁ ὢν sich nicht auf das vorhergehende Subj. beziehen sollte — unsre St. darbietet, nur darauf beruhen, daß „der Gott über Alles" die Hauptvorstellung sei — ? Die Voranstellung des Prädikats in Exklamationen, welche das verb. subst. nicht bei sich haben, hat aber auch seinen guten Grund. Schon in einfach erzählendem Tone steht im Hebr. das Präd., insofern es ein Neues von dem Subjekte aussagt, mit einem gewissen Nachdruck voran (Ewald ausf. Gramm. §. 296 a.). Um so mehr in Exklamationen, worin der Natur der Sache nach der volle Nachdruck auf der Lobpreisung selbst liegt. Um zu zeigen, daß diese Stellung keinem unabänderlichen Gesetze unterliege, sondern von dem Nachdruck abhänge, der dem Subjekt gegeben sei, werden von Fr. und nach ihm von de W. mehrere Beispiele angeführt, worin jedoch das Verbum hinzugefügt wird: γένοιτο, ἔστω, εἴη, 1 Kön. 10, 3. γένοιτο κύριος ὁ θεός σου ηὐλογημένος, 2 Chron. 9, 8. ἔστω κύριος ὁ θεός σου ηὐλογημένος Hiob 1, 21. Ps. 113, 1. 2. Hier aber hat nicht der auf dem Subj. ruhende Nachdruck die Wortstellung bedingt, vielmehr hat überhaupt in der nicht bewegten Rede das Verbum seinen Platz an der Spitze, darauf das Subj. und dann das Obj. oder Präd. (Ewald §. 297 a.). Ruhiger nun wird die Rede eben durch das hinzugefügte Verbum. Nur Ein Beispiel hat angeführt werden können, wo auch in der Exklamation ohne Verb. das Subj. voransteht Ps. 68, 20.: κύριος ὁ θεὸς εὐλογητός, εὐλογητὸς κύριος ἡμέραν καθ' ἡμέραν. Hier ist aber auch der Grund der Abweichung evident, da der Uebers. den einfachen hebräischen Satz zu einem antiphonischen Responsorium gestalten wollte. — Das andere noch wichtigere Bedenken ist dasjenige, welches der in dieser Frage gewiß nicht dogmatisch befangene Neander in den Worten ausspricht: „Wir können uns nicht befriedigt fühlen durch die Auffassung, daß P. mit den Worten „von denen Christus dem Fleische nach abstammt" geschlossen haben sollte, ohne etwas Weiteres hinzuzusetzen. Er, der die Gegensätze so sehr liebt, und den das Bewußtseyn von der Herrlichkeit Christi, von dem er immer voll war, zum Aussprechen eines Gegensatzes hier veranlaßte." Wozu der eben-

falls unbefangene de W. noch hinzufügt: „Besonders stoße ich mich daran, daß auch, gleichsam um Christum recht in Schatten zu stellen, Gott als der über Allesseiende bezeichnet wird, ohne daß übrigens dazu ein besonderer Grund sich darbietet.“ Es kommt noch hinzu das abgerissene Eintreten dieser Doxologie, wofür 1 Tim. 1, 17. nicht wohl als Parallele angeführt werden könnte, da dort wenigstens ein *δὲ* beigefügt ist; endlich, daß, wenn diese Doxologie den Vater preiset, von welchem dem Volke alle diese Wohlthaten verliehen worden, nicht sowohl ein Lobpreis seiner Allmacht, als seiner Güte erwartet werden sollte. Ein Gegengrund, welchen noch Krehl gegen die kirchliche Fassung geltend macht, daß V. 6. abgerissen dastehen würde, wenn nicht hier von Gnadenbezeugungen Gottes die Rede wäre, erledigt sich durch eine andere und richtigere Auffassung des Zusammenhanges von V. 6.

Man muß sich wundern, daß eine zweite von Erasm. vorgeschlagene Interpunktion, nach welcher, wie auch in cod. 74., hinter *πάντων* das Punktum gesetzt wird, nicht mehr Beistimmung gefunden; ihr folgen Locke, Clarke, Ammon, V.-Cruſ. Sie entgeht dem Hauptbedenken, indem bei ihr zu dem *τὸ κατὰ σάρκα* in dem *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* ein Gegensatz gewonnen wird, welcher bei der mask. Fassung von *πάντων*, unserem Urtheil nach, gerade hier ganz passend ist. Allerdings tritt dann das Abgerissene der Doxologie noch greller hervor, und für die Voranstellung von *θεός* läßt sich noch weniger der Nachdruck geltend machen als für *ὁ ἐπὶ πάντων θεός*. Grot. meinte *θεός* für unächt ansehen zu dürfen, und von Crell, Schlichting, Withby, Whiston wurde die Lesart *ὧν ὁ θεός* in Vorschlag gebracht. — Wir werden im Sinne des Ap. am Schlusse dieser Prärogative mit Chryſ. hinzudenken können: *ἀλλ᾽ ὅμως τοὐναντίον γέγονεν καὶ πάντων ἐξέπεσον τῶν ἀγαθῶν· διὰ τοῦτο κόπτομαι κτλ.*

2) Die von Gott dem Volke gegebene Verheißung ist indeß dadurch nicht zu nichte geworden, denn nach einem von menschlichem Anspruch unabhängigen freien Gnadenrathschlusse hat Gott von Anfang an die Mitglieder des Gottesreiches bestimmt, und die, welche diesem Rathschlusse sich nicht unterordnen wollten, der Verstockung preisgegeben, V. 6—18.

V. 6. Denken wir die angeführten Worte von Chryſ. als Abschluß des vorigen V., so wird der Uebergang deutli-

cher — wie ihn Orig. angiebt: quoniam supra dixerat, quod pro fratribus optaret, anathema fieri, eo quod eorum esset adoptio.. et promissiones, de his nunc dicit, quia (quod) verbum non excidit, hoc est, promissio, quae eis facta est, non evanuit. Den Beweis führt P. nach der ihm geläufigen Idee, daß das eigentliche Israël nicht das in der fleischlichen Verwandtschaft mit Abraham begründete sei Gal. 3, 9. Röm. 4, 12. Hiemit tritt in grellen Contrast das Schibboleth des fleischlichen Juden in tr. Sanhedrin c. 11. כָּל יִשְׂרָאֵל יֵשׁ לָהֶם חֵלֶק לְעוֹלָם הַבָּא*), als Ausnahmen werden nur genannt: grobe Häretiker, die Läugner der Auferstehung der Todten u. s. w. Ἐπειδὴ κατὰ τὸ σαρκικὸν σπέρμα τοῦ Ἰακὼβ τέκνα ἐστὲ, πάντως σωθήσεσθαι προςδοκᾶτε — dies macht seiner Zeit Justin M. ihnen zum Vorwurf (dial. c. Tryph. c. 126. ed. Par. S. 219.). — *Οὐχ οἷον δὲ ὅτι* hat abweichende philologische Erklärungen erfahren. Ganz übergangen wird *οἷον ὅτι* in der It.: non autem excidit, und Pesch. Chrys. erklärt: *ταῦτα εἶπον οὐχ οἷον ὅτι ἐκπέπτωκεν, ἀλλὰ.. τοῦ δεῖξαι, ὅτι ἕστηκεν ἡ ἐπαγγελία,* nach dem Schol. Matth.: *οὐ τοιοῦτον δέ φησιν ἐνδείκνυταί μοι ὁ λόγος, οἷον ὅτι ἡ πρὸς Ἀβραὰμ διέψευσται τοῦ θεοῦ ἐπαγγελία.* So Vulg.: non autem quod exciderit, Philox. ܠܘ ܐܝܟ ܗܘܐ ܕܐܝܟ ܕܢܦܠܬ. So wäre also der Gebrauch dem brachylogischen von *οὐχ ὅτι* analog, wie *οὐχ ὅτι καθ᾽ ὑστέρησιν λέγω* Phil. 4, 11. Geradezu so erklärt Er. in der A. 1519. u. 22.: non autem haec dico quod, sic et Latini non quod, sed addita conjunctio facit orationem aliquanto duriorem, besser in der A. 1516.: non autem tanquam exciderit. Dies nämlich ist es, was das *οὐχ οἷον* ausdrückt, wofür sich auch außerhalb des N. T. ein Beispiel findet, in welchem es = „des Sinnes, daß" ist. In dem Schol. nämlich bei Bast zu Gregor. Corinth. ed. Schaefer S. 105.: *κατὰ τοῦτο οὖν τὸ*

---

*) Eine geistigere Fassung bei Abarbanel im Buche Nachaloth Avoth f. 183. c. 1.: התלמיד המושחת במדותיו אף על פי שיהיה מבני ישראל הנה איננו מתלמידיו של אברהם כיון שאיננו נוהג על פי מדותיו „der Jünger, welcher von verderbten Sitten ist, auch wenn er zu den Kindern Israels gehört, ist doch nicht von Abraham's Jüngern, darum, daß er dessen Sitten nicht nachtrachtet."

σημαινόμενον νοεῖται καὶ τὸ πρὸς βίαν ἔχουσιν, οἷον ὅτι αἱ ἀρεταὶ πόνῳ καὶ βίᾳ καὶ ἐπιμονῇ κτῶνται. So Win. S. 663. und schon Camerarius: plenum erat: οὐ λέγω δὲ τοιοῦτον, οἷον ὅτι. Von Anderen wurden andere Auskünfte ergriffen: Beza vor der 5. A., Pareus, Grot., Heum. in dem Sinne von fieri non potest. Das τέ wie es sonst nur zur gegenseitigen Verbindung von Haupt- und Nebensatz dient, war auch in der attischen Prosa nicht absolut erforderlich, wie schon Budäus lex. graec. mit Beispielen belegt, doch findet sich sonst nach οἷόςτε εἰμί in der Bed. des Könnens immer nur der Inf., es müßte daher ein Solöcismus in der Art des späteren lat. dico quod angenommen werden. Immer wäre aber der so entstehende Sinn weniger passend, insofern dann dieser Satz abgerissen einträte, während er bei der andern Erkl. an das Vorhergehende anknüpft. Von Phot. wird die im späteren Griech. häufige Bed. von οὐχ οἷον in Anwendung gebracht, nach welcher es eine stärkere Verneinung wie οὐδέπου, πολλοῦ δεῖ bezeichnet; οὐ μόνον, φησὶν, οὐκ ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, ἀλλ' οὐδὲ οἷον ἐκπέπτωκεν· οἷον ἀλλ' οὐδὲ ἐγγὺς γέγονε τοῦ ἐκπεσεῖν ἢ δοκεῖν ἐκπεπτωκέναι. Auch diese Bed. hat schon Budäus mit Beispielen belegt und namentlich Lennep ad Phalarin ed. Schäfer S. 258., vgl. Phrynichus ed. Lobeck S. 273. und Hermann zu Viger V. 788., z. B. der Komiker Alexis bei Athenäus 6, 244.: πέτεται γὰρ, οὐχ οἷον βαδίζει; vgl. οὐχ οἷον ὀργίζομαι. So Fr. mit Auflösung der Phrase in: οὐ τοιοῦτόν ἐστι ὅτι. Nun aber fehlt in jener Phrase vor dem Verb. das ὅτι, welches nach Mey. durch Verwechselung zweier Strukturen — nach Fr. durch eine constr. ad sensum zu erklären seyn soll, insofern dieses οὐχ οἷον dem Sinne nach dem οὐχ ὅτι entspricht: dieser Auskunft bedarf es jedoch nicht, da der zuerst angenommene Sinn, dem Context entsprechend, in der Sprache begründet und durch Beispiele zu belegen ist. — Ἐκπέπτωκεν wie πίπτειν Luc. 16, 17., διαπίπτειν Judith 6, 9. Welches der λόγος τοῦ θεοῦ sei, ist nicht näher ausgesprochen, es müssen aber die V. 4. erwähnten ἐπαγγελίαι seyn. V. 8. handelt davon, wer als σπέρμα angesehen werde, wer nicht: es ist also jener λόγος, der dem σπέρμα

Abrahams die ἐπαγγελίαι ertheilt hat, mithin jene zu 4, 13. angeführten Segnungen Abrahams und seines σπέρμα. Der Ap. hätte hier gleich von dem Samen Abrahams gesprochen, aber da er ihre Vorzüge, und damit auch die ἐπαγγελίαι den Ἰσραηλῖται zugeeignet hat, so macht er die Anwendung zunächst auf die Ἰσραηλῖται. Das erste Ἰσραήλ bezeichnet Jakob, den Stammvater, das zweite jenes wahre יִשְׂרָאֵל, welches „Gott zum Troste hat" Ps. 73, 1., jenes יַעֲקֹב und דוֹר צַדִּיק Ps. 24, 6., jenes עַמִּי Ps. 14, 4., welches auch schon die alttest. Schriftsteller als den Kern des fleischlichen kennen, vgl. Ps. 112, 2. Ez. 13, 9. Jer. 7, 23. 24, 7. Hierauf geht P. sofort zu dem σπέρμα Abrahams über.

V. 7—9. Es wird nachgewiesen, daß die patriarchalisch-theokratischen Vorrechte nicht nach dem Anrechte der fleischlichen Abstammung ertheilt worden, nach V. 10—13. auch nicht nach dem Anrechte gewisser ἔργα, sondern — lediglich nach Gottes von allen menschlichen Bedingungen unabhängigem Vorsatze. Was der Ap. darlegen will, ist: „daß dasselbe göttliche Gesetz, welches sich in den von der Schrift berichteten Anfängen der Gemeinde Gottes kund giebt, auch für die vom Worte Gottes geweissagte Vollendung derselben gilt. Dieses Gesetz aber lautet, daß die Bestimmung über die Zugehörigkeit zur Gemeinde Gottes nicht von irgend etwas Menschlichem abhängig, sondern lediglich Sache des freien Willens Gottes ist" (Hofmann I, 1. S. 212.). Kap. 4. und Gal. 3. hatte der Ap. gelehrt, daß die Segnung des Samens Abrahams sich nur auf diejenigen beziehe, welche seinem Glauben folgen: dasselbe erweist er geistreich auf eine andere Weise hier. Das theokratische Erbrecht ging bei Abraham nicht auf den älteren Sohn über, der nur nach dem natürlichen Zeugungsgesetz geboren, sondern auf den jüngeren, welcher in Folge einer göttlichen Verheißung und Gnadenwürkung geboren, ohne welche die Kinder dieser Linie gar nicht ins Daseyn getreten wären. Dasselbe Gesetz wiederholt sich bei den Gotteskindern des N. B., mit welchen jene aus der Verheißung entsprungenen, ächten Abrahamiden daher auch mit dem Präd. τέκνα τοῦ θεοῦ in Parallele gestellt werden, die τέκνα aber sind nach 8, 17. auch

κληρονόμοι d. i. Reichserben. Chrys.: τῷ παρόντι τὰ παλαιὰ συνάπτων καὶ δεικνὺς, ὅτι οὐδὲ Ἰσαὰκ ἁπλῶς τοῦ Ἀβραὰμ τέκνον ἦν. Ganz richtig daher Hier. ad Hedib. qu. 10.: hoc totum dicit, ut in Ismael et Esau populum Iudaeorum abjectum esse significet, in Isaac et Iacob electum populum gentium et credituros ex Iudaeis. So die Meisten. Und zwar gewinnt diese Erwählung in Jakob noch eine tiefere Realität, wenn in Betracht gezogen wird, daß es nicht bloß die Einheit der Institutionen ist, welche das neutest. Gottesvolk mit dem alttest. verbindet, sondern auch die Einheit der Personen, s. zu 11, 16. 17. Das für die gesammte Ausführung sich ergebende Resultat ist demnach gleich hier dieses: Nicht etwas vom Menschen Ausgehendes, sondern der göttliche Gnadenwille ist bei der Frage nach der Zugehörigkeit zum Gottesreiche das Entscheidende — wobei die Bereitwilligkeit ihn an sich vollziehen zu lassen, als selbstverständliche Voraussetzung an dieser St. nicht ausdrücklich erwähnt wird. An ἀλλά V. 7. ist der alttest. Ausspruch 1 M. 21, 12. unmittelbar angeschlossen, wie Gal. 3, 11. 12. In den Textworten wird בְּיִצְחָק יִקָּרֵא לְךָ זָרַע das בְּיִצְחָק von Gesenius erkläut: „nach Isaak" d. h. nur diejenigen sollen deine Söhne genannt werden, die zugleich Isaaks Söhne heißen, nach Fr., Mey.: „durch Isaak", insofern Abrahams Nachkommenschaft nicht von Isaak den Namen trage, sondern von Jakob. Aber die Fassung, welcher der Ap. folgt „in Isaak soll das Geschlecht, welcher der eigentliche Abrahamssamen ist, seinen Ausgangspunkt haben; dieses soll es seyn, in welchem die dem Abrahamssamen zugesprochenen Segnungen sich fortpflanzen," ist sprachlich zulässig (Tuch, Delitzsch) und gegen das angeführte Bedenken mit de W. zu sagen: „man muß hier an die genealogische Bezeichnung denken." Was in dem Spruche des A. T. für den Zweck des Ap. liege, will das τουτέστι angeben. — Das Verheißungswort nach 1 M. 18, 10. Dem κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον entspricht im Grundtexte כָּעֵת חַיָּה in der Bed. „wenn die Zeit wieder auflebt," d. i. anno proximo, vgl. Saadias, Drusius, Tuch.

V. 10. Im vorhergehenden Beispiele ließ sich demnach

vom jüdischen Standpunkt aus (vgl. Gal. 4, 30.) ein genügender Grund denken, warum nicht Ismael, sondern Isaak zum Erben des Gottesreiches gemacht sei. Jener war der Sohn der Magd, dieser der Sohn der rechtmäßigen Frau. Aber auch bei Rebekka fand die freie Bestimmung Gottes statt. Mit Bedacht ist von dem Ap. gerade dieses Beispiel gewählt, denn nicht nur zu dem angegebenen Zwecke dient es, sondern auch um jenen zweiten Rechtsanspruch der Juden niederzuhalten, den auf ihre *ἔργα*. — *Οὐ μόνον δὲ, ἀλλὰ καὶ Ῥεβέκκα* — eine Brachylogie, wobei nicht mit Win., Fr., Mey. ergänzt werden kann: *οὐ μόνον δὲ Σάῤῥα ἐπηγγελμένη ἦν*, denn nicht Sarah, sondern Abraham hatte jene *ἐπαγγελία* empfangen, auch ist das prophetische Wort V. 12. weniger als Verheißung dargestellt, als vielmehr als Willenserklärung Gottes. Es wird also zu *οὐ μόνον δέ* besser mit Er., Rück. ein *τοῦτο* ergänzt werden, und zu dem unvollendeten Satze, zu welchem *Ῥεβέκκα* das Subj. ist, dem Sinne nach ein *ἔπαθεν* oder *δείκνυσι τοῦτο*; der angedeutete Gedanke wird in V. 11. ausgeführt, weshalb indeß nicht mit Vulg., Luth. *ἐῤῥήθη αὐτῇ* syntaktisch mit *Ῥεβέκκα* zu verbinden. An sich schon hat die Breviloquenz oder Reticenz im Griech. einen viel weiteren Spielraum, als in den modernen Sprachen, vgl. Kühner §. 852., Döderlein de brachyl. serm. gr. et lat. 1831., Bernh. Syntax S. 351., um wie viel mehr in der lebhaften Sprache des Ap. vgl. 12, 6. 13, 7. 2 Kor. 8, 13. 14. 9, 6. — Zu *κοίτη* vgl. Weish. 3, 13., Röm. 13, 13. — *Ἐξ ἑνός*. Dies steht im Gegensatz zu dem in sich so verschiedenen Ausspruche über die Kinder. Beng.: Isaacus jam erat ab Ismaële divisus et tamen sub Isaaco ipso, in quo vocatur semen Abrahamo, Esavus dividitur etiam a Iacobo.

V. 11—13. Die Schwierigkeiten, welche in diesem Ausspruche entgegentreten, sind folgende: 1) Die theokratische Bevorzugung, welche auf Grund einer göttlichen Verheißung vielleicht erträglicher erschien, erscheint unerträglicher, wenn an deren Stelle ein bloßer Vorsatz tritt, welcher wahlweise vorzieht und zurücksetzt. Dieses Bedenken ist indeß ohne Gewicht, denn der Inhalt dieser *πρόθεσις* ist kein anderer als der der *ἐπαγγελία*; für den, der vorgezogen wird, ist er würklich eine

ἐπαγγελία. Wichtiger sind die ferneren Bedenken. 2) Ausdrücklich wird bei jener göttlichen πρόθεσις die Rücksicht auf menschliches Verhalten ausgeschlossen, und dieselbe, wie es scheint, von vornherein durch das κατ᾽ ἐκλογήν als eine zwiespaltige ad adoptionem et ad reprobationem dargestellt. Zwar ist hiebei der Unterschied zwischen der altteſt. und der neuteſt. πρόθεσις zu Hülfe gerufen worden, wie z. B. Episc., Spener ausführen, daß die V. 12. und 13. erwähnten Vorzüge und Nachtheile in ihrem altteſt. Zusammenhange nur auf zeitliche Güter gehen. Allein der Ap. legt in den prophetischen Ausspruch 1 Mos. 25, 23. auch das theokratische, also gewiß ein geistliches Vorrecht und hat jedenfalls dieses Beispiel nur insofern angeführt, als das dort waltende Gesetz sich auch in Betreff der Zugehörigkeit zum neuteſt. Gottesreiche verwürklicht. 3) Es scheint überdies der von dem Ap. gebrauchte Beweis — mit Luth. zu reden — „zu schwach zum Stich", da er die Ausflucht offen läßt, daß vor dem Auge des Allwissenden die nachmalige Verschiedenheit des Charakters der beiden Brüder nicht verborgen bleiben konnte, ja die heilige Geschichte ausdrücklich mittheilt, wie Esau durch eigne Schuld sich um das Erstgeburtsrecht gebracht. — Diese zwei Bedenken werden erst nach Erklärung des Einzelnen ihre Würdigung finden können. — Μήπω. Von Rück. ist angenommen worden, daß, da der Ap. das Nichtgeborenwordenseyn nur als Faktum gedacht haben könne, οὐκ erforderlich gewesen sei und der Ap. nach Art der Späteren den Unterschied von μή und οὐκ nicht genau beachtet habe, doch findet er sich auch bei späteren und unreinen Schriftstellern beachtet (z. B. Thilo Acta Thomae S. 28.) und läßt sich auch hier rechtfertigen, wenn angenommen wird, daß P. μήπω gesetzt, weil er die Aussage — nicht in Gottes (wie Tittm. annimmt), sondern des Erzählers subj. Bewußtseyn versetzen wollte, welches wir im Deutschen durch die Uebers. auszudrücken vermögen: „ohne daß sie schon geboren gewesen wären und Gutes oder Böses gethan hätten," vgl. Fr. — Zu γεννηθέντων ist das Subj. αὐτῶν wie öfter bei Participialgenitiven zu ergänzen Kühner §. 565. Anm. 3. — Statt κακόν liest AB Lachm., Tischend. φαῦλον, welches bei P. nur noch Tit. 2, 8. vor-

kommt und als das seltenere Wort gegen das bekanntere vertauscht seyn könnte, wiewohl auch *φαῦλον* sehr gebräuchlich Joh. 3, 20. 5, 29. Jak. 3, 16. vgl. var. lect. 2 Kor. 5, 10. — Die Zweckangabe *ἵνα — πρόθεσις τ. θεοῦ* (dies die bestätigte Lesart statt *ἡ τ. θεοῦ πρόθεσις*) von Aug. ad Simpl. I. qu. 11. (Opp. VI. 67.) an das Vorhergehende herangezogen in dem Sinne: cum enim nihil egissent, ut propter ipsam actionem electio aliqua fieret — non ergo secundum electionem propositum manet, sed ex proposito electio; ebenso mit Unrecht wird von Carpz., Griesb. der Zwecksatz in Klammern geschlossen, vielmehr ist er des Nachdrucks wegen, welchen er in der Beweisführung des Ap. hat, dem Verb. *ἐῤῥήθη* vorangeschickt, vgl. Joh. 13, 18. 19, 28. 31. — *Πρόθεσις* hier auf alttest. Gebiete in derselben technischen Bed. wie auf neutest. s. zu 8, 28., nämlich von demjenigen göttlichen Vorsatze, welcher ganz ähnlich wie hier 2 Tim. 1, 9. ausgesprochen wird: *τοῦ σώσαντος ἡμᾶς καὶ καλέσαντος οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, ἀλλὰ κατ' ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων.* Beck: „Es begegnen uns hier die einfachsten geschichtlichen Entwickelungspunkte der ersten Elemente dieser in dem Typus der heiligen Geschichte und Lehre so charaktervollen Ausdrücke, welche je vollkommener das innere Wesen des Ganzen, dem sie angehören, unter der göttlichen Fortleitung durch die Zeiten sich hervorbilden, desto mehr auch an Fülle des Gehaltes und der Bedeutung gewinnen." Zu beschränkt wird der Begriff in der remonstr. Ausl. gefaßt, nach welcher es das propositum seyn soll, quo statuit D., hominem non ex pacto foederis legalis, sed ex fide justificare (Acta Syn. S. 125.). — Eine charakteristische Bestimmung erhält hier die *πρόθεσις* in dem *κατ' ἐκλογήν.* Das attributive mit *κατά* verbundene Subst. bezeichnet die Hinsicht, in welcher von dem durch dasselbe näher bestimmten Subst. die Rede ist, wie *ἡ κατὰ πίστιν δικαιοσύνη* Hebr. 11, 7., *οἱ κατὰ φύσιν κλάδοι* Röm. 11, 21., *ὁ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστὸς λόγος* Tit. 1, 3.; daher auch die genitive Bed. wie *ἡ κατὰ τὴν ἀρχὴν ἀπόθεσις* „die Niederlegung der Herrschaft" Diodor Sik. 1, 65., Win. S. 174. 6. A.; so Beng.: propositum electivum „der Wahlvorsatz."

Dieses deutsche comp. ist nun nach vorliegendem Zusammenhange logisch näher zu bestimmen (vgl. hiebei die Anm. ob. S. 299.). Wie κατά das Motiv ausdrückt, so kann es auch das Ziel bezeichnen vgl. κατὰ σκόπον Phil. 3, 14., und so hier Krehl „der auf eine Auswahl gerichtete Vorsatz" mit Vergleichung von 1 Tim. 6, 3. Aber abgesehen davon, daß ἡ κατ' εὐσέβειαν διδαχή in jener St. anders zu erklären (vgl. Huther), so kann die ἐκλογή, wenn sie nach der allgemeinen Annahme „die Auswahl des Einen vor dem Andern" bezeichnet, hier nicht als Ziel der πρόθεσις gedacht werden (wiewohl Rück. dies meint), da vielmehr die πρόθεσις immer auf die σωτηρία geht 2 Tim. 1, 9. Röm. 8, 28. Eph. 3, 12. Auch spricht schon die Form der Attribution eher dafür, daß der Modus der πρόθεσις angegeben sei. Es könnte nun ἐκλογή „die Wahl" meton. „das Wahlvermögen" bezeichnen, wie bei Joseph. de bello Jud. II. 8, 14.: φασὶ δὲ ἐπ' ἀνθρώπων ἐκλογῇ τό τε καλὸν τό τε κακὸν προκεῖσθαι, doch wäre dieses gegen den technischen Gebrauch bei P., daher die meisten — calvinistischen Ausleger nicht nur, sondern auch luth. wie Phil. erklären: „der Vorsatz wird als an Auswahl gebunden bezeichnet, im Gegensatze zu einem unterschiedslos auf das ganze Menschengeschlecht oder auf eine bestimmte, eine geschlossene Totalität bildende Menschenklasse, wie z. B. alle Nachkommen Abrahams, sich beziehenden allgemeinen Beseligungsbeschlusse." Dagegen die remonstrantische Fassung in den Acta: sec. electionem, quod non omnes peccatores ex Judaeis et gentibus complectatur, sed eos tantum, qui conditionem praestant a Deo ad justificationem praescriptam, vgl. über den Begriff der electio in den Actis S. 81. Das Richtigere aber hier in der Erörterung des Begriffs bei Beck und Hofmann. Es ist im dogmatischen Systeme des Ap. nicht die Aussonderung von Andern das im Begriffe von ἐκλέγειν hervortretende Moment, sondern das Erküren als ein von menschlichen Bedingungen unabhängiger Gnadenakt (s. ob. S. 457.). Daß dieses der paul. Sinn, ergiebt sich aus allen Stellen, wo ἐκλογή in demselben dogmatischen Zusammenhange vorkommt Röm. 11, 5. 7. 28. 1 Thess. 1, 4. (Apg. 9, 15.). Es ist demnach „der gnädige Erkürungsvorsatz," so daß nach

dieser Fassung die Beziehung der πρόθεσις auch als Ziel gedacht werden kann, insofern dieses Ziel mit der σωτηρία zusammenfällt. — Μένῃ hat der Ap. im conj. praes. nach dem Aor. gesetzt: wo dieses sonst in Finalsätzen nach dem Aor. geschieht, wird demselben die Bed. des in die Gegenwart hinein Dauernden zugeschrieben. Thun wir dieses auch hier, wie Pel. übersetzt: ut propositum Dei etiam in praesenti maneret, so ergiebt sich ein treffender Sinn. Hätte der Ap. μείνῃ geschrieben und damit den Zwecksatz lediglich auf das betreffende Faktum beschränkt, so hätte er als göttlichen Zweck ausgesprochen: vor der Geburt geschah jener göttliche Spruch, damit der Erkürungsvorsatz Gottes durch das nachfolgende Verhalten der Brüder nicht bedingt würde, sondern bestehen bliebe (vgl. das hebräische עָמַד Ps. 32, 11.). Da jedoch so gefaßt Gott gleichsam vermittelst einer Weissagung seiner möglichen Wandelbarkeit Schranken gesetzt hätte, so scheint richtiger das μένῃ wie γινέσθω 3, 4. – wie man es nennt, logice genommen zu werden: „damit der Vorsatz als Bestand habend", d. i. als unverrückbar erkannt würde, wie daher Beza, Er. Schmid und Andere firmum maneret übersetzen. Auch im Klassischen drückt μένειν das Feststehen im Gegensatz zur Bewegung aus, so: μὴ μένοντες, ἀλλὰ βαδίζοντες Plato Euthyphr. 15. B., vgl. im N. T. Hebr. 13, 14. 1 Kor. 3, 14. Noch eine andere Fassung wird von Episc. vorgeschlagen, die πρόθεσις von jenem Gesetze der πρόθεσις zu verstehen, welches sich schon bei dem ersterwähnten Falle bei Isaak geltend gemacht: „damit dieses Gesetz auch hier bei Jakob seine Anwendung habe." Da nun aber der Ap. das Präs. gebraucht hat, so muß er als Zweck jener Prophetie gedacht haben, „damit durch diese Prophetie damals und jetzt die göttliche πρόθεσις τ. υἱοθεσίας als unabhängig von menschlichen Bedingungen erkannt werde." Bei dem mit dem A. T. so vertrauten Manne läßt sich indeß wohl annehmen, daß auch ein anderer Vergleichungspunkt ihm vorgeschwebt, daß nämlich bei Isaaks, wie bei Jakobs Berufung gerade der Jüngere es ist, welcher dem Aelteren vorgezogen wird, wie das christliche Gottesvolk dem jüdischen (Cyrill, Episc.). So sagt auch Kurtz: „Es zeigt sich auch hier wie

durch die ganze Heilsgeschichte, daß Gott τὰ ἀγεννῆ καὶ ἐξουθενημένα für seinen Zweck auswählt." (Gesch. d. A. B. I. 220. 2. A.)

Ἐξ ἔργων κτλ. von Aug., wie angegeben, an μηδὲ πραξάντων τι ἀγαθὸν ἢ κακόν angeschlossen, in der interpr. Rem., von Este, Fr. an ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις, von Mey. an μένῃ, besser aber als nachgebrachter Bestimmungssatz zu dem Ganzen vgl. 1, 17., weshalb auch nicht μή, sondern οὐκ gesetzt ist. Das ἐκ dann eben so wie in ἐξ ἔργων 3, 20. 4, 2. zu fassen in der Bed. „vermöge" und logisch zu verbinden mit dem zu πρόθεσις hinzuzudenkenden σωτηρία. Ἐκ τοῦ καλοῦντος ist dann dem ἐξ ἔργων entsprechend gesetzt nach V. 16. = ἐκ τοῦ ἐλεοῦντος. — Innerhalb des alttest. Gebietes kann nun dieses καλεῖν in nichts Anderem als darin bestehen, daß das Erstgeburtsrecht mit seinen Verheißungen ebenso wider den Naturlauf auf den Jüngeren überging, als dort bei Isaak wider den Naturlauf ein Kind geboren wurde, welches τέκνον und κληρονόμος τοῦ θεοῦ war. Wie viel aber καλεῖν in der Anwendung auf das neutest. Gottesreich in sich schließe, das ist in der Kirche Streitpunkt geworden. Nach prädestinat. Erkl. schließt es die datio fidei in sich, nach arminianischer und lutherischer ist diese nur bedingterweise darin enthalten. Während Aug. in den Prop. das Axiom vertritt: eligit Deus fidem, vertauscht er es später mit dem eligit ad fidem, und giebt die Bestimmung: non quia credimus, sed ut credamus elegit nos, wonach auch Luth. in der Vorrede zum Römerbr. „im 9.—11. Kap. lehre der Ap. von der ewigen Vorsehung Gottes, daher es ursprünglich heißet, wer gläuben oder nicht gläuben soll." J. Gerhard bemerkt, wie sehr den Späteren, denen der Meister als unfehlbar galt, dies Wort Verlegenheit gemacht, und Joh. Major in einer Disp. offenherzig gestanden, „man muß ihm helfen, wie man helfen kann" (qu. 4. ad Rom. 9.). Aber — wurde von den Arminianern entgegnet — wo handelt denn der Abschnitt von Kap. 9—11. von der Freiheit Gottes, den Glauben zu geben, wem er will? darum handelt es sich doch nur, ob Gott in Ertheilung der δικιαοσύνη und σωτηρία von menschlichen Bedingungen und Ansprüchen, wie Abstammung, ἔργα, abhängig sei? — So gewiß es ist, daß in dem

καλεῖν, mit anderen Worten, in der Predigt des Ev., eine Gotteskraft zum Glauben liegt (1 Kor. 2, 4.), so gewiß ist andrerseits, daß diese nicht vom Ap. als irresistibilis gedacht seyn kann vgl. V. 30. 31. 11, 20. und V. 22. das ἐὰν ἐπιμείνῃς und ob. S. 447. Daß bei dem Ap. Aussprüche vorhanden sind, welche der Prädestination contradiktorisch entgegenstehen, ist von denen in neuester Zeit zugegeben, welche V. 11—21. prädestinatianisch auslegen zu müssen glaubten, d e W. 1. A., Fr., Krehl, Mey. 1. A., nur meinte man in dieser Rücksicht über seinen Mangel an logischer Klarheit Beschwerde führen zu müssen; melius, wird von Fr. mit Petulanz bemerkt, sibi consensisset, si Aristotelis, non Gamalielis alumnus fuisset — vorsichtiger Baur (Paulus S. 641.) und neuerlichst Zeller, daß „wenn wir wenigstens aus dem schließen, was P. gesagt hat, er auf die Lösung des Widerspruchs nicht reflektirt habe" (Theol. Jahrb. 1854. S. 309.). Es dürfte jedoch derjenige kaum irren, welcher die Exposition der Conkordienformel — mit Ausnahme jedoch ihrer Bestimmungen über den Begriff der gratia — als die der paulinischen Anschauung am nächsten kommende ansieht, s. unten am Schluß von V. 13. Wir fügen noch den schönen, obwohl synergistisch gefärbten Ausspruch von Hugo a St. Victore hinzu: Potest autem dici, quod gratia Dei aeque bono et malo i. e. praedestinato et reprobo proponitur, quam tamen unusquisque non apprehendit, vel trahentem sequitur: immo ille, cui gratiae radius infunditur, oculos claudit et sic radium, quo tangitur, repellit, unde et ipsi merito gratia subtrahitur, quia ipse se subtrahit. Est enim in gratia, quemadmodum in solis radio, qui se oculo ingerit, quo oculus tactus visum exercet. Est enim oculus talis naturae, ut per illum visus exerceatur, si solis radio percutiatur, sine quo visio non est in oculo: nisi tamen talis naturae esset, etiam tactus radio non videret, ut paries vel lapis non videt, etsi radio solis perfundatur: sic anima habet potentiam promerendi naturaliter, quam tamen non potest exercere, nisi splendore gratiae perfundatur. Cum vero tangitur, movetur et meretur, unde totum est ex gratia, sic tamen ut non excludatur meritum: veluti si puer, qui nondum gradi potest,

ab aliquo ducatur, et graditur quidem, quod tamen per se non posset, nec etiam alio ducente, nisi haberet naturalem potentiam gradiendi: tamen totum ex ducente dicitur esse, quod graditur.

Der V. 12. citirte Ausspruch 1 M. 25, 23. wurde der Mutter ertheilt, welche die Erklärung des Faktums nachsuchte, daß der Zweitgeborene der beiden Zwillinge den Erstgebornen bei der Ferse gehalten und ihn so gleichsam verhindert, ihm selbst zuvorzukommen. Hierin hat der Ap. ohne Zweifel die Andeutung gesehen, daß abermals ein höheres Gesetz über das durch den Naturzusammenhang Gegebene waltete, und durch diese geschichtliche Motivirung des Orakels wird um so annehmlicher, worauf unser Context führt, daß der Ap. dasselbe mit den Völkern zugleich auf die Stammväter bezogen, welche substantielle Ansicht von Geschlecht und Stammvater ja überall der Schrift zu Grunde liegt. Von mehreren Auslegern (Abäl., Limb., Calixt u. a.) wird zwar eingewendet, daß, wie es auch bei O. v. Gerlach heißt: „der V. 12. erwähnte Vorzug bei Jakobs Lebenszeiten nicht in Erfüllung gegangen sei," sondern erst in jenen geschichtlichen Ereignissen der Unterwerfung der Idumäer unter die Nachkommen Jakobs 2 Sam. 8, 14. 2 Kön. 14, 7. 22. Aber der Verlust des Erstgeburtsrechtes ließ sich allerdings als eine Unterordnung des Aelteren unter den Jüngeren auffassen, wie es auch ausdrücklich in dem Segensspruche Isaaks über Jakob 1 M. 27, 29. heißt: *γίνου κύριος τοῦ ἀδελφοῦ σου καὶ προσκυνήσουσί σοι οἱ υἱοὶ τοῦ πατρός σου.* Hat der Ap. das prophetische Wort in diesem Sinne angeführt, so zeigt sich desto deutlicher, worin jene Erklärung Gottes bestanden: eben darin, daß Jakob zugleich mit der Erstgeburt das theokratische Recht und die Verheißung empfing.

Der zweite proph. Ausspruch, aus Mal. 1, 3., scheint — seinem geschichtlichen Sinne nach gefaßt — den geschichtlichen Nachweis der Erfüllung des ersteren an den Völkern hinzuzufügen und so beschränken sich Viele allein auf diese, Episc., Hunnius, Gerh., Limb., Clericus, Calixt u. a. — namentlich in dem Interesse, das Lieben und Hassen bloß auf die äußeren nationalen Schicksale der Hebräer und

Idumäer beschränken zu dürfen. Doch dürfte der Ap., dadurch begünstigt, daß Jakob und Esau ebenso Namen der Individuen wie der Völker, auch diesen Ausspruch, der im Context allerdings auf die Nachkommen geht, zugleich auf die Stammväter bezogen haben, um den Inhalt des ersteren Spruches seiner allgemeinen Idee nach noch mehr zu bekräftigen. So kath. und calvinist. Prädestinatianer und neuerdings Mey., de W., Phil., nach welchem auch der Prophet nur von den Individuen sprechen soll — richtiger von den Stammvätern und Völkern als Einheit, wie das dort Folgende zeigt. Während nun auf die Völker angewandt das Wort des Propheten, wie der Context zeigt, nur auf den Erweis des göttlichen *μισεῖν* in den äußeren Nachtheilen der Edomiter Bezug hat, scheint es, auf die Individuen bezogen, einen unerträglich harten Sinn zu ergeben. Die alte arminianische und lutherische Erkl., welche darin nur das „Nachsetzen" ausgedrückt findet, ist nämlich neuerdings entschieden bestritten worden (Fr., Mey., de W., Phil.) und nur dies zugegeben, daß es öfter, wie auch bei Mal., nicht sowohl auf den affectus, als auf den effectus zu beziehen sei. Fast sieht es aus, als wäre man ein Zurückgebliebener, wenn man nichts desto weniger die, namentlich von dem Rostocker S. Bohl in einer Abh. in dem Thes. phil.-theol. vertretene, ältere Ansicht in Schutz nehmen will; dennoch bleiben wir auch jetzt dabei, daß der Hebräer, wo er ein verschiedenes Maaß der Liebe in Contrast stellt, öfter von Hassen spricht, wo wir das privative „nachsetzen, minder lieben" gebrauchen. Kommt nicht hierauf auch die Bemerkung von Fr. zurück, daß der Orientale nach seiner größeren Lebhaftigkeit von Hassen spreche, wo wir von Nachsetzen? Matth. 6, 24. ist *μισεῖν* dem *καταφρονεῖν* parallel gebraucht. Wenn die eine Relation der Worte des Erlösers Matth. 10, 37. „wer Vater oder Mutter mehr liebt" referirt, die andere Luc. 14, 26. „wer zu mir kommt und hasset nicht", ist der Unterschied nicht ebenso ein formaler, wie bei den weiteren Worten: „der ist mein nicht werth" und „der kann mein Jünger nicht seyn"? Noch deutlicher die St. 1 M. 29, 30. 31., nachdem V. 30. gesagt ist וַיֶּאֱהַב גַּם־אֶת־רָחֵל מִלֵּאָה und es V. 31. heißt וַיַּרְא י״י כִּי־שְׂנוּאָה לֵאָה. Daß in den Worten des Mal. es sich

anders verhalte, soll damit nicht bestritten werden; dort geht aus dem Contexte hervor, daß Beng. im Rechte ist, wenn er nämlich bemerkt: est odisse, immo valde odisse. Hat jedoch Paulus den Ausspruch vorzugsweise auf die Individuen der Zwillingsbrüder bezogen und zur ferneren Unterstützung des ὁ μείζων κτλ. angeführt, so kann auch das μισεῖν von dem Ap. nur in dem Sinne des Nachsetzens, nämlich durch den Verlust des Erstgeburtsrechtes und der theokratischen Verheißung verstanden werden. Wir dürfen nämlich nicht vergessen, wie es sich mit solchen paul. Citaten verhält (das A. T. im N. S. 37. 4. A.): was Aug. und Hieron. meinen, wenn sie sagen, der Ap. habe den proph. Spruch mystisch gedeutet, das ist nichts Anderes, als was Heumann sagt: „P. führt diese Sprüche an, insoweit sie seinem Zwecke dienen, daß sie nämlich beweisen sollen, Jakob sei dem Esau vorgezogen worden." Das Hassen also in dem Sinne, in welchem der Prophet in Bezug auf die Idumäer, eine geschichtlich entwickelte Nation, spricht, kann nicht ohne Weiteres in das vorgeschichtliche, von menschlichem Verhalten ganz absehende Urtheil Gottes über die Stammväter hineingetragen werden.

Wo diese hermeneutische Cautel nicht beachtet wurde oder nicht zum Bewußtseyn gekommen war, hatte der christlichen analogia fidei gegenüber die Auslegung einen schwierigen Stand. Hatte hier Gott über ein menschliches Individuum auf vorzeitliche Weise ohne Rücksicht auf dessen sittliches Verhalten den Ausspruch gethan: „ich habe ihn gehaßt," so tritt P. auch in contradiktorischen Widerspruch mit jenem unter den Kirchenvätern oft benutzten Ausspruche des Alexandriners im B. d. Weish. 11, 25.: ἀγαπᾷς τὰ ὄντα πάντα καὶ οὐδὲν βδελύσσῃ, ὃ ἐποίησας· οὐδὲ γὰρ ἂν μισῶν τι κατεσκεύασας. Und dieser Anstoß steigert sich noch, wenn Typus und Anwendung nicht auseinandergehalten, sondern die alttest. Geschichte direkt im christl. dogmatischen Sinne ausgelegt wird, wie Abäl. das ἵνα μένῃ erklärt: ut perseveraret immobilis Jacobi praedestinatio, und von der gratia alteri fratrum data, alteri subtracta spricht, oder Brenz: potuisset D. optimo jure ambos

abjicere, quia erant ambo in peccatis concepti. So, wiewohl theilweise nur durch Folgerung aus dem altteſt. Typus, der kath. und calvinist. Prädestinatianismus. Nach Thom. Aqu., Luth. gegen Erasm. (Walch XVIII. 2329.), Este, Calv., Pisc., Aret. u. v. a. soll direkter- oder indirekterweise der Text die aeterna salvatio Jacobi und die aeterna reprobatio Esavi aussprechen *). Calv. zu V. 13.: certiore adhuc testimonio confirmat, quantopere valeat ad praesentem causam illud redditum Rebeccae oraculum, nempe quod dominio Jacob et servitute Esau testata fuerit spiritualis utriusque conditio. In ihrer unverhülltesten Nacktheit tritt diese Consequenz hervor, wenn Zwingli auf den Einwurf, wie es denn dann stehe, wenn Esau als Kind gestorben wäre, antwortet (c. Catabaptistas Opp. III. S. 429. ed. Schulth.): mori non potuit, quem divina providentia in hoc creavit, ut viveret atque impie viveret. Dies die muhammedanisch-fatalistische Betrachtung, wie jenes persische Dichterwort zu V. 17. sie ausspricht. Auf strenge Sonderung von Typus und Anwendung gedrungen zu haben, ist besonders das Verdienst von Arminius in der analysis. Am größten mußte die Verlegenheit der morgenländischen Kirche seyn, welche — quasi filiolam τὸ αὐτεξούσιον exosculans, wie Camerarius sich ausdrückt — sich hier am wenigsten zu helfen wußte. Wie schon Philo darin vorangegangen, so wird — dem ausdrücklichsten Widerspruche des Textes zum Trotz — von Clemens Alex., den griech. Auslegern und Pel. mit völligster Unbefangenheit und Zuversicht die Bevorzugung des jüngeren Bruders in nichts Anderem als in seinen Tugenden gefunden. Und dabei sind diejenigen noch im Vorzuge, welche, dem Texte ins Angesicht widersprechend, die praevisa opera als Grund der Wahl betrachten. Chrys.: ἵνα οὖν φανῇ τοῦ θεοῦ ἡ ἐκλογὴ, ἡ κατὰ πρόγνωσιν γενομένη, ἐκ πρώτης ἡμέρας τὸν ἀγαθὸν καὶ τὸν οὐ τοιοῦτον καὶ εἶδε καὶ ἀνεκήρυξε.

---

*) Am einläßlichsten wird die Beziehung auf die Individuen Jakob und Esau gegen Hunnius vertheidigt von Gomarus. Von Corn. a Lap. wird dagegen, insofern der Text nur von den bona temporalia handele, die probabilitas salutis Esavi und die certitudo solcher seiner Nachkommen wie Hiob ausgesprochen.

Phot.: ἀλλ' εἰ μηδὲν πραξάντων ἐκλέγεται, πῶς ἐκλέγεται; ἡ μὲν γὰρ ἐκλογὴ ἐπὶ τῶν κατά τι γίνεται διαφερόντων, οἱ δὲ μηδὲν πράξαντες, τί διαφέρουσι; καὶ πάνυ· ἀνθρωπίνοις μὲν γὰρ ὀφθαλμοῖς, ἐπεὶ οὐδὲν ἔπραξαν, οὐδὲν διαφέρουσι, θείᾳ δὲ προγνώσει τοῦ μέλλοντος πολὺ διαφέρουσι, ebenso Theodor. Mops., zuletzt noch Er. Enchir. Gewaltsamer noch, wenn auch consequenter, verfahren Andere, welche auch hier, wie 8, 28., die menschliche πρόθεσις verstanden wissen wollen. Theod.: προηγόρευε δὲ τὴν τούτων πρόθεσιν προμαθών. Theodor. Mon.: ἡ κατὰ πρόθεσιν ἐκείνων ἐκλογή. Aug. vor den pelagianischen Streitigkeiten ad Simpl. l. 1. qu. 11. fragt und fragt, worin doch die Ursache davon liegen könne, wenn weder in der praevisa fides, noch in den praevisa opera der Grund liege, und findet keine Antwort. Später de praed. et grat. c. 16. begnügt er sich mit der apagogischen Antwort bei dem Ap.: dic mihi, quid mali Esau commisit, quid boni Jacob meruit, quod nondum natos Deus illum odit, istum dilexit? Respondet tibi, non ego, sed Paulus Ap.: nihil quidem ambo meruerunt: sed habet potestatem figulus luti eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam. Dicturus es, quare? quae est iudicii hujus tam confusa diversitas? Rursus hanc praesumtionem ille confutet et dicat: O homo, tu quis es, qui responsas Deo? Hieron. zu Mal. 1. findet keine andere Antwort als die der Griechen: dilectio et odium Dei vel ex praescientia nascitur futurorum vel ex operibus, alioquin novimus, quod omnia Deus diligat, nec quidquam eorum oderit, quae creavit. Mit Schärfe hält Thomas Aqu. sich nicht nur Weish. 11, 25. vor, sondern auch Hos. 13.: perditio tua Israel ex te est, tantum ex me auxilium tuum. Aber nach seinem teleologischen Satze: non excluduntur defectus in particulari, ne bonum totius impediatur, antwortet er: ad providentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus, quae providentiae subduntur, ut supra dictum est. Unde cum per divinam providentiam homines in vitam aeternam ordinentur, pertinet etiam ad divinam providentiam, ut permittat ab illa fine deficere (Summa th. I. 1. qu. 23. art. 3.). Nicht anders Hugo a St. Victore:

possumus dicere, salva sanctorum reverentia, quod ideo potius elegit Jacob quam Esau, quia praescivit majorem utilitatem provenire bono universitatis electione Jacob. Er. führte die Auskunft der Griechen von der praevisio wieder zurück und versuchte in seiner Schrift de libero arbitrio auf dreifache Weise die Instanz dieses Spruches zu beseitigen, namentlich dadurch, daß der Proph. nur von Aeußerung des Hasses und nur in zeitlichen Gütern gesprochen; darauf ertheilt Luth. de mero arbitrio (Walch XVIII. 3330.) eine scharfe Zurechtweisung, obwohl er selbst an einer anderen St. naiverweise in dem Fersenergreifen des Embryo bereits ein anerkennenswerthes Streben des Jakob findet und spricht: „daß Jakob, da er noch im Mutterleibe gewesen, sonderlich sich beflissen habe, zu erlangen die Verheißung" (Walch VI. 1937.). Arminianer, Socinianer, Lutheraner reduciren das Hassen auf das Nachsetzen, beziehen die Aussprüche direkterweise nur auf die äußeren Nachtheile der Edomiter und typischer Weise auf die Gläubigen und Ungläubigen, vgl. namentlich Hunnius, J. und Ernst Gerh. z. d. St. Konnten die Infralapsarier sich als Grund für den göttlichen Haß des Esau und dessen Verwerfung sich wenigstens auf die Erbsünde desselben berufen — obwohl Arminianer und Luth. treffend entgegnen, daß in K. 9—11. nur von Verdammniß wegen Unglauben, nicht wegen der Erbsünde die Rede sei — so fällt auch dieses bei den kath. und calv. Supralapsariern *) hinweg. Nicht daraus, heißt es bei Este, beweist der Ap. V. 15., daß keine Ungerechtigkeit bei Gott sei, weil sie alle der massa peccati angehören, sed ita respondet, ut tam illorum reprobationem, quam illorum electionem referat in solam Dei voluntatem. Nur als exoterische Lehre im Volksunterrichte wird zugelassen als causa propinqua damnationis auf die Erbsünde zu verweisen (Par. in dubio 8. ad c. 9.), so daß endlich nur das inscrutabile mysterium übrig bleibt, d. i. der unlösbare Widerspruch mit allen

*) Ueber den etwaigen Unterschied zwischen kath. und calv. Supralapsariern vgl. von kath. Seite den Abschnitt: Calvinismi depulsio in Gonet manuale Thomistarum Lyon 1680. I. 400., und von Seiten Calvins institutio 2, 2, 4. 3, 22, 9.

sittlichen Momenten der christlichen Theologie und Anthropologie.

Liegt nun in dem ἐμίσησα ebenso, wie in dem ὁ μείζων κτλ. nichts mehr als dies, daß der göttliche Gnadenrathschluß von menschlichen Ansprüchen unabhängig zu Trägern des Gottesreiches macht, wen er will, so bietet auch dieses μισεῖν keinen ferneren Anstoß mehr dar; wohl aber bleiben noch die zwei am Anfange (ob. S. 491.) erwähnten Bedenken unerledigt. Das eine derselben war das Unzureichende der vom Ap. gebrauchten Beweisführung. Daraus, daß über das theokratische Anrecht der beiden Zwillinge schon vor ihrer Geburt ein entscheidendes Urtheil ausgesprochen worden, soll die Unabhängigkeit dieses Urtheils von ihrem späteren sittlichen Verhalten folgen. Aber wie nun? sollen denn von dem, „vor welchem keine Creatur unsichtbar, sondern Alles aufgedeckt vor seinen Augen" (Hebr. 4, 13.), nicht auch die ἔργα der beiden Stammväter, wie Esau durch seine Impietät seines Erbrechtes verlustig gemacht wird, und Jakob durch seine Schleichwege den Erbsegen des Vaters an sich bringt, vorhergesehen, oder — wenn der Zeitbegriff von Gott fern gehalten werden soll, schon gegenwärtig vor ihm gewesen seyn, als er sein Urtheil aussprach? Oder dürfte mit Crell hieraus zu Gunsten der Socinianer ein Schriftbeweis gegen die praescientia contingentium genommen werden? Ueber diese Schwierigkeit gehen fast alle Ausleger mit Stillschweigen hinweg, oder wo sie, wie Aug., Toletus, sich darauf einlassen, fehlt die Antwort; selbst Beng. begnügt sich zu dem „non ex operibus" ein „ne ex praevisis quidem" hinzuzufügen, ohne ferner darauf einzugehen. Nur Este, das Schweigen der Uebrigen rügend, versucht eine Antwort. Nicht sowohl eine argumentatio des Ap. liege vor, sondern eine divinae mentis interpretatio, quasi dicat: idcirco hujusmodi responsum dare voluit matri, ut significaret, electionem alterius prae altero non esse ex operibus sed ex vocante. Soll dieses heißen, daß der Mutter, obwohl die Werke praevisa waren, doch ein solcher Ausspruch ertheilt worden, damit sie jenen Schluß daraus zöge? Hieße dieses nicht, daß auf den Mangel der dogmatischen Einsicht der Mutter gerechnet worden, bei welcher sich nämlich habe voraussetzen lassen, daß sie

den Ausspruch nicht aus göttlichem Vorherwissen ableiten würde? So bleibt nur übrig mit Rück. den Mangel der Stichhaltigkeit dieser Beweisführung anzuerkennen. Doch sind eben auch dergleichen Citationen des Ap. nicht unter das Mikroscop der systematischen Theologie zu bringen, sondern wollen eben nur als geistreiche Anwendungen angesehen werden (d. A. T. im N. S. 19. 4. A.). Der Sache nach hat der Ap. gewiß den Sinn des proph. Ausspruchs über die beiden Brüder richtig aufgefaßt, daß dem Patriarchen nicht um irgend eines Anspruches seiner Werke willen, sondern aus reinem göttlichen Erbarmen das theokratische Vorrecht zuertheilt worden.

Wie nun aber, läßt sich weiter fragen, wenn doch die Geschichte einerseits in der Impietät des Esau, andererseits in der frommen List des Jakob die menschliche Causalität für jene Bevorzugung nachweist? Um das dogmatische Problem hier gleich in seinem innersten Nerv zu berühren, so ist es dieses, ob die Weltgeschichte lediglich das Produkt der endlichen Faktoren, der willensfreien Geschöpfe, oder ob zugleich eines zwecksetzenden und zweckdurchführenden Gottes? Wir haben es hier bloß mit der biblischen Anschauung zu thun. Diese — mag man sich gegen das Zugeständniß sträuben, wie man will — setzt das Letztere voraus. Sollte in der biblischen Anschauung die Möglichkeit liegen, daß die gesammte Menschheit vermöge ihrer Willensfreiheit dem göttlichen Rathschlusse widerstrebt und auf solche Weise die Verwürklichung des Gottesreiches unmöglich gemacht hätte? Auch eine in ihrer Consequenz unerbittliche Freiheitslehre, welche dieses voraussetzen muß, vermag doch nicht dabei stehen zu bleiben. „Warum soll es nicht möglich seyn," fragt J. Müller (Lehre v. d. Sünde II. 267.), „daß alle jene Wesen sich von Gott abwenden, und in dieser Abwendung beharren?" Hierauf wird indeß geantwortet: „wie wir diesen Zweck (das göttliche Reich) mit Gewißheit als den Zweck Gottes selbst erkennen, so wissen wir auch gewiß, daß er erreicht werden wird, weil, wenn ihn Gott nicht auf ewige Weise als einen erreichten anschaute, der Mensch nicht existiren würde (S. 273.)". Diese

Lösung durch die Präscienz des Freien unterliegt jedoch nicht nur ihren lange noch nicht ganz gehobenen dogmatischen Schwierigkeiten, sondern dürfte auch der biblischen Anschauung weniger entsprechen, als jene ebenfalls so manchem Bedenken offene Rothe'sche Theorie, wonach der göttlichen Anschauung und zugleich Bestimmung die reine Substanz des Weltverlaufs in abstrakten unbenannten Größen angehört, die konkrete Erfüllung derselben aber durch die freien Handlungen des Menschen erst im Verlaufe des Geschehens in das göttliche Wissen eintritt (Ethik I. 123.). Erwägen wir nämlich den Inhalt von Kap. 11., so kann es doch nicht wohl eine durch die Präscienz menschlicher Freiheit bedingte göttliche Causalität seyn, nach welcher dort Gott verheißet, daß auch in den traurigsten Zeiten der Herr sich seine 7000 übrig behalten werde, daß im endlichen Verlaufe der Geschichte auch Israel als Volk in das Reich Gottes gelangen soll, wofür V. 23. nicht auf die Präscienz, sondern auf die δύναμις Gottes die Hoffnung gestützt wird, wie es denn auch nicht die göttliche Allwissenheit ist, der am Schlusse des Kap. der Lobpreis dargebracht wird, sondern die weltordnende Weisheit Gottes. Blicken wir auf das uns vorliegende Faktum, auf den Uebergang des Erstgeburtsrechtes von dem älteren Bruder auf den jüngeren, so wird uns nach biblischer Anschauung nur übrig bleiben, mit Delitzsch zu sagen, daß „die menschliche Causalität, nämlich die Sünden beider Brüder, dazu gedient haben, den göttlichen Rathschluß zu verwürklichen" (Delitzsch Genesis II. 7. 2. A.). Im Ganzen richtig erklärt sich auch in der angegebenen Beziehung die Schlußabh. zu 9—11. in Nielsens Comm.

Die Schwierigkeit des Problems tritt jedoch noch gar nicht heraus, so lange es sich allein um das alttest. theokratische Erbrecht handelt. Denn wie hoch auch dessen Vorzüge in Anschlag gebracht werden, immer entscheidet es nicht über das ewige Schicksal des Menschen, immer ist dessen Ertheilung nicht abhängig von inneren sittlichen Bedingungen der Individuen. Das vielmehr ist die entscheidende Frage, ob nicht ebenso die Zugehörigkeit zum neutest. Gottesreiche durch ein propositum Dei inconditionatum bestimmt werde. In dem Sinne nun, in welchem dieses der Ap. im vorliegenden und in dem fol-

genden Kap. lehrt, läßt es sich vollkommen behaupten. Nicht bimembris ist jene πρόθεσις τοῦ θεοῦ, von welcher K. 8, 28. 1 Tim. 1, 9. handelt, auch selbst die an unserer St. erwähnte nicht, wiewohl dieses, vermöge des unrichtig gefaßten κατ' ἐκλογήν und V. 18., nicht bloß bei Prädestinatianern, sondern auch bei Arminianern und Lutheranern die constante Annahme ist, nach welcher dann V. 15. die Theodicee in Betreff der electi, V. 17. die in Betreff der reprobi enthalten soll (vgl. Thom. Aqu., Mel., Calv., Buc., Limb., und fast ausnahmslos d. M.). Bezeichnet nämlich ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις den Erkürungsrathschluß, so bezieht sich derselbe nur auf die theokratische Linie, welcher die κληρονομία zu Theil wird; nur auf Jakob ist es bei Anführung der Citate V. 12. und 13. abgesehen, wie auch nach allgemeinem Zugeständnisse V. 15. nur in Bezug auf Jakob den Beweis führt. Wie nun die alttest. Erklärung auf Seite des Menschen durch keinerlei ἔργον bedingt wird, was der πρόθεσις und dem daraus hervorgehenden καλεῖν vorausginge, so auch nicht die neutest. Zurückweisen darf freilich das menschliche Subjekt die dargebotene Wohlthat nicht, dieses ist an dieser St. von dem Ap. als selbstverständliche Bedingung vorausgesetzt, V. 30. 31. 11, 20. auch ausdrücklich ausgesprochen, wie denn die Rechtsmaxime: „beneficia nolenti non obtruduntur“ am Wenigsten vom religiösen Gebiete ausgeschlossen seyn kann. Dieses Aufsichwürkenlassen der Gnade kann freilich nicht, ohne dem Begriffe des Geistes zu widersprechen, in der abstrakten Weise der Konkordienformel gefaßt werden, was selbst von Thomasius „das Bekenntniß der luth. Kirche S. 143.“ nicht völlig in Abrede gestellt wird, aber das ist gewiß, daß von dem Ap. die πίστις nicht als ἔργον, d. i. als eine gesetzerfüllende Leistung und zwar aus menschlichen Kräften, angesehen worden ist, wiewohl dieses noch jüngst wieder Zeller, auf 1 Thess. 1, 3. 2 Thess. 1, 11. gestützt, behaupten zu dürfen geglaubt hat (Theol. Jahrb. 1854. S. 307.) — im Widerspruch jedoch mit 4, 5. 10, 6. 11, 6. f. S. 89.*).

---

*) Zeller in der Abh. „Paulus und Augustinus, über Sünde und Gnade“ behandelt a. a. O. dieselbe anscheinende Antinomie des Ap., von welcher ob. zu K. 2. S. 88. gehandelt wurde.

V. 14. Ein Produkt dogmatischer Verlegenheit ist es, wenn Orig. hier einen Einwurf des Gegners findet, V. 15. eine Antwort des Ap., und V. 16—18. wieder Einrede des Gegners *). — *Τί οὖν ἐροῦμεν.* Wie 3, 8. 6, 1. 7, 7. ein Selbsteinwand des Ap., wodurch den Gegnern zuvorgekommen wird. Es fragt sich, worin die vorausgesetzte *ἀδικία* liegen soll? Dieses hängt davon ab, welchen Sinn man in dem Vorausgehenden ausgedrückt gefunden. In dem göttlichen Verhalten gegen Jakob kann dieselbe nicht wohl liegen sollen, wie Heum. annimmt. Dieses hatte der Ap. nur als Typus angeführt, wobei die Anwendung auf das gläubige, insbesondere das heidenchristliche Gottesvolk ihm die Hauptsache war — wäre dieses nicht schon aus dem Vorhergehenden deutlich, so doch aus V. 23. und schließlich aus dem Resultate des Ganzen V. 30. 31. Nach supralapsarischer Ansicht war nun in Betreff der Christenheit im Vorhergehenden gelehrt, daß Gott ex mero arbitrio selig mache und verdamme. So soll denn nach Calv. der Vorwurf der *ἀδικία* darauf gehen, quod Deus de singulis suo arbitrio statuat. Widerlegt werde dieser vom Ap. in Betreff der electi durch V. 15., worin das Zwiefache liege, daß Gottes beneficentia stets gratuita sei, und daß er sie ertheilen könne, wem er wolle, in Betreff der reprobi durch V. 17., worin einmal liege, daß Gott im Gerichte seiner Verhärtung frei sei, dann, daß er weise Absichten dadurch erreiche. Beza, Buc., Pisc., auch einige Lutheraner und Arminianer (Grot.), neuerlich Rück., Olsh., Fr., Krehl bleiben bloß bei dem arbitrium miserendi cujuslibet und indurandi quemlibet stehen, wobei sie sich darauf berufen können, daß eben dieses V. 18. als Resultat der Beweisführung ausgesprochen werde. Freilich sieht man dann nicht ein, wie V. 15. eine Widerlegung des Vorwurfs der *ἀδικία* enthalten könne; auch ist Rück. aufrichtig genug dies einzugestehen, es sei aber eben dem Ap. nur darauf angekommen, jenes anstößige merum arbitrium durch eine Schriftstelle zu begründen, oder, wie es derber bei Calv. heißt: satis habet scripturae testimoniis impuros latratus compescere, weshalb denn auch Grot. in V.

---

*) Ungenauer die Angabe hierüber bei Fr., B.-Crus., de W.

15. nicht sowohl eine Widerlegung als eine apagogische Abweisung des Gegners findet. Beza aber nimmt dabei noch zu einer das wahre Sachverhältniß verhüllenden Auskunft die Zuflucht: der Vorwurf der Ungerechtigkeit sei darum nicht begründet, quoniam inter summum Dei decretum et ejusdem executionem eadem illa Dei voluntas causas medias justissimas ordinavit, quarum interventu tum in iis, quos servet, summe benignus, tum in aliis damnandis justissimus comperitur, nämlich indem er jenen die Frömmigkeit, diesen die Gottlosigkeit mittheilt — als ob dieses Gerechtigkeit wäre, das widerstandslose Werkzeug seiner eigenen Würkung zu richten! Vom Standpunkte des Infralapsarismus, auch nach luth. Exegeten wie Mel., sollte die anscheinende Ungerechtigkeit darin bestehen, daß aus einer gleichen massa perditionis nur Einigen auf eine grundlose Weise die Erwählung zu Theil würde, wie es bei Aug. heißt (tract. 26. in Joh.): quare hunc trahat, illum non trahat, noli velle dijudicare, nisi vis errare. Mel. 1545.: paria paribus reddenda sunt, quum solvitur debitum. Quum agitur per misericordiam, nihil opus est paria reddere paribus cf. Mtth. 20, 14. Ebenso Aret. Este entgegnet, daß dieser Grund eben nicht ausgedrückt sei, Episc. daß die Antwort nicht treffend. Entweder, sagt Letzterer, müsse dann angenommen werden, die Anklage gehe darauf, daß von beiden strafbaren Theilen der eine straflos geblieben, oder darauf, daß nicht beide begnadigt worden: wer aber würde einem Könige den Vorwurf der Ungerechtigkeit machen, der zwei Verbrechern gegenüber überhaupt vom Begnadigungsrecht Gebrauch macht, oder nur bei Einem von beiden davon Gebrauch macht? Nach Episc. war der Einwurf nur treffend, wenn er darauf ging, daß Gott die Gesetzestreuen verwirft, die aber, welche durch den Glauben an das Evangelium zu Gesetzesübertretern werden, selig macht. Das zunächst Liegende, daß die Bevorzugung Jakobs ohne Rücksicht der Werke, und dem entsprechend der Gläubigen dem Juden als ἀδικία erscheinen mußte, läßt Episc. nicht gelten, weil der Jude wenigstens in Betreff des Jakob diesen Vorwurf nicht gemacht haben würde. Aber gewiß lag derselbe dem Juden nahe, der die Tugenden seines Patriarchen so hoch pries, wie

es Philo und die Rabbinen thun, der in Betreff der Erwählung seines Volks so werkgerecht dachte, daß, ganz im Einklang mit P. an dieser St. der Ausspruch 5 M. 9, 6. ihm vorhalten muß: „So wisse nun, daß der Herr dein Gott, dir nicht um deiner Gerechtigkeit willen dieses gute Land giebt, sintemal du ein halsstarriges Volk bist.“ Daß der Selbsteinwurf des Ap. eben die Beschuldigung der *ἀδικία* nach dieser Seite im Auge habe, zeigt die Widerlegung in V. 15. So richtig die Mehrzahl der Lutheraner, und schon Aug. ep. 105. Hervaus: non ait: talibus vel talibus, sed cui miserebor, ut neminem praecedentem bonis operibus suis misericordiam tantae vocationis meruisse demonstret. Unter den älteren Reform. Bull.: Proinde cum salus nostra non a meritis pendeat, sed a bonitate Dei, consequens est, quod nulla sit apud Deum iniustitia, qui Jacobum quidem dilexit, Esavum vero odio habuit.

V. 15. Auch hier ist von Theod. Mops., Storr, opusc. II. 239., Flatt, eine gewaltsame Aushülfe versucht worden, indem von ihnen V. 15—18., nach Heum. aber V. 15—21. als gegnerische Einrede angesehen wird. — Die Antwort auf den Einwurf V. 14. desto nachdrücklicher zu machen, kleidet sie der Ap. abermals in die Autorität eines Schriftwortes 2 M. 33, 19. Es ist von dem Gesetzgeber Israels die Rede. Derselbe hat die Herrlichkeit Gottes zu schauen verlangt, nach einer Erzählung, welche noch einer eingehenden theologisch-historischen Erklärung wartet (vgl. Kurtz, Gesch. des A. B. II. 321.), der Gewährung dieser Bitte wird dort V. 19. der nachfolgende Ausspruch hinzugefügt. Es kommt zuerst die richtige Uebersetzung der hebräischen Worte in Betracht, sodann 2) die Richtigkeit und der Sinn der LXX., nach welchen P. citirt, endlich 3) der Sinn, in welchem von dem Ap. die Worte angewendet worden. So weit sie überhaupt für Menschen erfüllbar ist, wird dem Moses seine Bitte gewährt: „ich will vor deinem Angesichte her alle meine Güte gehen lassen.“ Darauf folgen unsere Worte, welche demnach den Charakter einer Gnadenzusicherung an sich tragen. Sie lauten im Hebr.: חַנֹּתִי אֶת־אֲשֶׁר אָחֹן וְרִחַמְתִּי אֶת־אֲשֶׁר אֲרַחֵם. Es sind die Tempora zu bestimmen. Da eine Gnadenverheißung gegeben wird, so

erscheint es am richtigsten das Perf. ebenso zu verstehen, wie sonst in Verheißungen z. B. נָתַתִּי לְךָ, בֵּרַכְתִּי, nämlich von der Zukunft in lebendiger Vergegenwärtigung (Ewald §. 135 c.) Das Imp. bezeichnet das Gegenwärtige, das sich Fortsetzende, das Zukünftige: so bezeichnet es denn hier das fortdauernde Verhalten Gottes zu Mose im Unterschiede von dem eben gegebenen Beweise des Erbarmens. — Nach Cleric., welcher favi im Prät. übersetzt: die fortdauernde Gnade gegen Israel, in welcher Gott sich treu bleiben wird. So erscheint dieser Ausspruch nur als die konkrete Anwendung der Verheißung des Bundesgottes: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה. Den Zweck aber der Worte giebt treffend Aug. an: illis verbis prohibuit hominem veluti de propriarum virtutum meritis gloriari, ut, qui gloriatur, in domino glorietur (Quaest. 154 in Ex.). Onkelos, übers. וְאֶחוֹן לְמַן דְּאֶחוֹן וַאֲרַחֵם עַל מַאן דַּאֲרַחֵם, und hat den Unterschied beider temp. ganz vernachlässigt. — Darf angenommen werden, daß der griech. Uebers., wie er es sonst bei Verheißungswörten thut (1 M. 15, 18.), das Perf. durch das Fut. übersetzt hat, so hat er den Sinn richtig ausgedrückt, wie auch sonst der Uebers. des Pentateuch die Tempora richtig überträgt (Thiersch de pent. vers. Alex. 1840. S. 153.). Was *οἰκτείρω* *) betrifft, so bezeichnet es den stärkeren Affekt, daher auch mit *σπλάγχνα* verbunden, indem es wie das lat. luctus im Unterschiede von moestitia auch den äußeren Ausdruck in Thränen u. a. einschließt. Anders urtheilen über die Richtigkeit der griech. Uebers. Fr., Mey., de W., welche nach ihnen vielmehr lauten sollte: *ἐλεῶ, ὃν ἐλεήσω κτλ.* Allerdings scheint es so, wenn das von dem Uebers. eingeschaltete *ἂν* berücksichtigt wird: „weß irgend, weß etwa ich mich erbarme," wonach es scheint, als habe der Uebers. die Worte, in dem von Hieron. in dessen lat. Uebers. ausgedrückten und fast ausnahmslos von den Auslegern beibehaltenen Sinne genommen: miserebor, cui voluero, et clemens ero, in quem mihi

---

*) Clericus verlangt wegen *ἂν* den Conj. *οἰκτειρῶ*, wie er in den LXX. stehe, aber *οἰκτείρω* ist hier die Conjunktivform des verbi baryt., *οἰκτειρῶ* der LXX. geht aber auf die Form *οἰκτειρέω* zurück, von welcher *οἰκτειρήσω*. Grot. giebt unrichtig als Text der LXX. das Fut. *οἰκτερῶ*.

placuerit. Bei dem verständigen Charakter gerade des Uebersetzers des Pentateuch dürfen wir indeß voraussetzen, daß er die Worte nicht ohne Rücksicht auf den Context übertragen, so daß er doch keinen anderen Sinn damit verbunden haben kann als den: „wessen ich mich wie deiner einmal erbarme, dem wende ich auch nicht ein temporäres Erbarmen zu, sondern werde mich auch ferner seiner erbarmen, wie jetzt bei dir." Sprachlich ist diese Uebers. nicht anzufechten: „wessen ich mich einmal erbarme," ist nicht verschieden von: „wo sich's trifft, daß ich mich Eines erbarme." Die beliebige Auswahl des Subjekts ist allerdings durch die Partikel ausgedrückt, aber im vorliegenden Falle liegt nicht darauf der Nachdruck, sondern darauf vielmehr, daß jedes beliebige Subjekt, welches des Erbarmens theilhaft geworden, wie hier Mose, dasselbe auch fortgenießt. Daher auch V. 18. ὃν θέλει ohne die Partikel ἄν. Wir erinnern noch einmal, daß uns der Ausspruch nur als konkrete Anwendung der Bundesverheißung אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה erscheint. Fragen wir nun nach dem vom Ap. hinein gelegten Sinne, so kann es entweder, wofür ὃν θέλει V. 18. sprechen könnte, nur der seyn, daß Gottes Erbarmen in der Auswahl der Subjekte ungebunden ist — so nicht nur die prädestin. Fassung und neuerlich Rück., Olsh., Fr., Mey., de W., sondern auch luth., und selbst armin. (Limb.) und socinianische Exegeten wie Schlichting, Crell: magis convenit hic sensus, ut misericordiae divinae erga aliquem nulla alia sit causa, praeterquam quod Deo sic visum fuerit; oder aber: der Ap. will den Begriff des Erbarmens betonen, „erbarmen will ich mich, wessen ich mich einmal erbarmen will." Hat der Ap., wie sich bei dem mit dem A. T. so wohl bekannten Manne doch annehmen muß, den Zusammenhang vor Augen gehabt, so hat dieser Sinn für sich, daß er dem hist. Zusammenhange entspricht. Ferner muß sich für diese Fassung derjenige entscheiden, welcher den Begriff der ἐκλογή so fassen zu müssen überzeugt ist, wie wir es zu V. 11. gethan haben — nicht als Auswahl aus Verschiedenen, sondern als Erkürung. Auch ergiebt sich nur so eine treffende Widerlegung des Vorwurfs der ἀδικία: Erbarmen ist kein Rechtsbegriff, ruhen die in der göttlichen πρόθεσις bedingten Güter im Erbarmen, so ver-

steht sich von selbst, daß sie von dem nicht abhängig seyn können, was der Mensch vorher gewesen, von keinerlei *Anrechten*. Hätte sich dagegen der Ap. auf das arbitrium Gottes berufen, so wäre damit zwar die Absolutheit seiner *Allmacht*, nicht aber seine *Gerechtigkeit* erwiesen, mithin auch der Gegner nicht widerlegt. Der Sache nach stimmt mit unserer Fassung *Beck*, wiewohl die Bemerkung nicht richtig ist: „das doppelt gesetzte Zeitwort drückt das Beharrliche und das Unabänderliche aus." *Hofm.*, welcher das אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה 2 M. 3, 14. nicht erklärt wissen will als „der Unveränderliche," auch nicht als „der Treue," oder „der durch sich selbst Seiende," sondern nur „der in der Geschichte sein selbst Seiende, von nichts außer ihm Abhängige", will auch hier diese Erkl. angewendet wissen, es liege darin, daß der Inhalt des Zeitwortes in dem Subj. unabhängig sei von allen anderweitigen Bestimmungen. Er beruft sich auch auf 2 Kön. 8, 1. וּלְכִי אַתְּ וּבֵיתֵךְ וְגוּרִי בַּאֲשֶׁר תָּגוּרִי. Allerdings mag man sagen, daß bei dieser Phrase das Ziel des Gehens in das Belieben gestellt wird; aber anders verhält es sich doch schon mit der Phrase, wie sie 2 Sam. 15, 20. vorkommt: וַאֲנִי הוֹלֵךְ עַל אֲשֶׁר־אֲנִי הוֹלֵךְ, denn bei David war das Ziel nicht von seinem *Belieben*, sondern von seinen Umständen abhängig. Auch in anderen Sprachen, namentlich im Deutschen, mit „eben", findet sich solche identische Sprachweise: „ich liebe, wen ich eben liebe," im Griechischen: ἔχουσιν ὡς ἔχουσι, d. i. ὅπως δήποτε (*Schäfer* Appar. ad Dem. I. 285.). Im Arab. von einem Gewalthaber فعل ما فعل „er that, was er that" (*Arabschah* vita Timuri ed. Golius S. 6.): nicht überall zeigen sie an, was im Belieben steht, sondern auch, *was gerade aus Umständen sich ergiebt*.

V. 16. Nach *Cyrill* und *Pel.* soll der Einwand des *Gegners* von hier beginnen, und bis V. 19. gehen. Der Ap. giebt an, welche allgemeine und in Bezug auf die christliche Erwählung insbesondre, fruchtbare Anwendung sich aus dem göttlichen Ausspruche V. 15. ergebe. Richtig *Beng.*: infert autem non ex particula ὃν ἄν, sed ex ipso verbo ἐλεῶ. Das Genitivverhältniß ist einfach als das der Abhängigkeit zu fassen vgl. τοῦ γὰρ κυρίου ἡ γῆ 1 Kor. 10, 26. also: „es

steht nicht, ist nicht in der Gewalt des Wollens und Strebens." Welchen Sinn die Pesch. ausdrückt ܠܐ ܒܝܕ ܗܘ ܨܒܝܢܐ? „es steht nicht in der Gewalt, der Arab. ليس الآن الأمر „die Sache ist nun nicht." Von Win. wird unbestimmt ein ἐστίν ergänzt, doch jedenfalls nur so, daß P. dabei ein durch das Vorhergehende Bestimmtes im Auge gehabt hat, und dies muß die salus gewesen seyn, wie Pisc. ergänzt, oder die ἐκλογή, was Beza in den Text setzt und Calv. als Erklärung hinzufügt. Will man strenger innerhalb des nächsten Zusammenhanges bleiben, so wäre mit Fr. und B.-Crus. aus V. 15. ἔλεος zu ergänzen, wobei dann nicht gerade nöthig, mit dem Letztgenannten statt auf ἐλεοῦντος auf θεοῦ den Nachdruck zu legen. Das θέλειν wird verstärkt durch das dem Ap. geläufige τρέχειν, welches dem Sinne nach dem διώκειν entspricht, vgl. V. 31.: Ἰσραὴλ διώκων νόμον δικ., εἰς ν. δικ. οὐκ ἔφθασε. Da der Ap. sonst zu diesem τρέχειν und implic. zu dem θέλειν auffordert (1 Kor. 9, 24. Hebr. 12, 1. vgl. Phil. 3, 14.), so kann er auch hier das τρέχειν nicht überhaupt ausschließen wollen. Daß er es als Mittel fordere, darin stimmt daher auch die prädest. Erkl. überein, ja Este läßt sich auch durch seinen Supralapsarismus nicht hindern, zugleich noch das meritum boni operis in Schutz zu nehmen, durch die Bemerkung: non causam nostri boni operis (voluntatem), sed meritum divinae electionis negat. Daß andererseits das Erlangen bei Gott stehe, wird von Lutheranern, Arminianern und Socinianern nicht in Zweifel gestellt, nur daß namentlich die Letzteren, und zwar mit Recht, die nähere Limitirung aus dem Gegensatze entnehmen. Da das Erbarmen gegenüber gestellt wird, so muß es ein Wollen und Laufen seyn, welches nicht Gnade, sondern Rechtsansprüche geltend macht, wie vorher Abstammung und Gesetzerfüllung. Treffend daher bei Beng. als Zweck des Ganzen: non licet cum Deo ex syngrapha agere. Luth.: „Dieser Spruch thut nichts weniger, denn daß P. sollte von der Versehung (Prädestination) handeln, sondern redet nur wider die Juden und will so viel sagen: ihr müßt verzweifeln und Gott allein die Ehre geben" (Walch XXII. S. 744.). — Dagegen

liegt ein tiefes Mißverständniß zu Grunde, wenn Olsh. im Einklang mit den Supralapsariern, nicht nur diesen Standpunkt der Gnade mit dem des Rechtes identificirt — wie sehr P. beide zu unterscheiden weiß, hat sich bei K. 5. ergeben, vgl. S. 254., sondern auch das Recht mit der Macht. „Gottes Wille", heißt es bei Olsh., „ist die ewige Norm des Rechts, wie kann daher bei ihm ein Unrecht seyn? Es giebt kein abstraktes Recht, dem Gott selbst unterworfen wäre, sondern sein freier heiliger Wille ist allein die Norm des Rechts für die Creatur" — allerdings, aber eben weil es ein heiliger Wille ist, ist derselbe nicht mit der Macht, nicht mit der Willkür identisch, sondern der Standpunkt des konkreten d. i. aus der Gesammtheit der göttlichen Eigenschaften resultirenden Rechts, welches dann, in dieser Konkretheit gedacht, das Begnadigungsrecht, also allerdings auch den ἔλεος, in sich schließt. Gerade dem Zusammenhange entgegen ist daher derjenige Sinn, welchen Olsh. für allein dem Zusammenhang entsprechend ansieht: „Gottes Wille ist absolut, er thut, was er will und niemand mag zu ihm sagen, was machst du?" Vgl. über diese supralaps. Begriffsfassung des göttlichen Rechtes zu V. 21. Auf der andern Seite gehört aber auch die synergistische Fassung von Orig. in den Philoc. nicht hieher, welcher an das: „wenn nicht der Herr das Haus baut" u. s. w. erinnert, an den Steuermann, der für seine Rettung aus dem Sturme doch immer Gott den Dank bringt u. a., wonach Theoph.: *δοκεῖ δὲ ἐνταῦθα τὸ αὐτεξούσιον ἀναιρεῖν ὁ ἀπόστολος, οὐκ ἔστι δέ· ἀλλ' ὥςπερ ἐπὶ τῆς οἰκίας λέγομεν, ὅτι τὸ πᾶν τοῦ τεχνίτου ἐστὶ, καίτοι δεῖται καὶ τῶν συνεργησάντων αὐτῷ, ἀλλ' ὅμως, ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐκείνου ἐστὶ, λέγομεν, ὅτι τὸ πᾶν ἐκείνου ἐστί.* Das Mitwirken bei dem Heil ist völlig ausgeschlossen, insofern das *ἐργάζεσθαι* dabei in keiner Weise entscheidend ist. — Es kann noch in Frage kommen, welchen Umfang das ἔλεος bei dem Ap. habe. Wäre anzunehmen, daß der Ap. streng innerhalb des historischen Zusammenhanges von V. 15. geblieben, so dürfte man allerdings darunter mit Er., Carpz., Nösselt u. a. äußere Wohlthaten verstehen, aber wie V. 18. Anwendung von V. 15. und 17.

ist, so findet gewiß auch hier Anwendung von V. 15. statt, daher *ἐκ τοῦ ἐλεοῦντος* nicht in anderem Sinne gefaßt werden kann, als vorher *ἐκ τοῦ καλοῦντος*; der Ap. hat also den Heilsrathschluß des Erbarmens in Christo vor Augen gehabt.

V. 17. Wie bemerkt wurde, so hat die V. 18. gezogene Folgerung bewürkt, daß seit den ältesten Zeiten auch bei entgegengesetzten dogmatischen Standpunkten die Auslegung in diesem V. eine Parallele zu V. 15., einen zweiten Beweis für das *μὴ γένοιτο* V. 14., gefunden hat. Diese Annahme hat nun sowohl in dem Inhalte des vorliegenden Ausspruchs, als in der Anknüpfung desselben durch *γάρ* nicht geringe, von Wenigen deutlich erkannte Schwierigkeiten. Daß der Ausspruch mit *γάρ* anknüpft, wird auffallenderweise von der unendlichen Mehrzahl derer, welche hier einen zweiten Beweis finden, auch von den sorgfältigeren Exegeten sowohl unter Prädestinatianern als Antiprädestinatianern, von Aret. und Calv., von Grot. und Episc., ganz mit Stillschweigen übergangen. Andere, wie Cler., auch Petersen (Antwort auf einige Einwürfe S. 68.), urtheilen, daß dieser Gegensatz in V. 16. mit enthalten zu denken sei, Par. stellt dieses *γάρ* dem in V. 15. parallel, wobei auf jenen zu 8, 6. berührten Gebrauch des *γάρ* zurückgegangen werden müßte. Nur Este und Beng. nehmen auf die Partikel Rücksicht, und zwar der Erstere in vollem Gefühl ihrer Schwierigkeit. Quid hic probare velit Ap., beginnt er, non facile apparet. Der gewöhnlichen Annahme, daß in dem Satze ein zweiter Beweis für V. 14. liege, stellt er entgegen, theils, daß man dann erwarten würde: in hoc excaecavit Pharaonem etc., theils, daß nicht die Verbindung mit nam, sondern mit etiam erwartet werden müßte. Aber die spätere Exegese ließ diese Bedenken außer Acht, und die am Ende des vorigen Jahrh. schaltete mit Willkür. Seml.: sed alio exemplo vobis non minus noto hanc causam declarabo, Nösselt schweigt über *γάρ*; Rosenm., Koppe erklären: vicissim, auch noch Steudel „andrerseits", erst die neueste Exegese seit Reiche u. s. w. ist auf die von Este und Beng. beantragte Verknüpfung zurückgegangen und hat das *γάρ* an V. 16. angeschlossen. Nach Este soll in V. 16. implic. auch das arbitrium Gottes in Betreff des *σκληρύνειν*

eingeschlossen seyn, und V. 17. nun eine Rechtfertigung dieser Seite des arbitrii enthalten: quod arbitrio Deus facere potest, non tamen eum id facere nisi sapientissime et cum ratione. Beng. fügt hinzu: est miserentis Dei, womit angedeutet werden soll, daß, wie die Neueren es nennen, ein argumentum a contrario beigebracht wird. De W.: „P. beweist daraus, daß Gott in gleicher Freiheit verstocke. Nämlich die Begnadigung denkt P. als das Erwählen zum Heile, so daß ihm das Gegentheil davon das Verstocken, das Unfähigmachen zum Heile ist (11, 7.)."

Es fragt sich, wie zu dieser Annahme der vorliegende Text aus 2 M. 9, 16. paßt. Versetzen wir uns in die Geschichte. Auch bei Herodot (2, 111.) hat sich die Erinnerung an denjenigen „Pharao", unter welchem Israel auszog, als an einen übermüthigen und gottlosen Despoten erhalten (Lepsius Art. Aegypten in Herzog's Encykl.). Das billigste Begehren, auf welches sich die Anforderung an diesen Despoten im Anfange beschränkte, daß das Volk einmal am Sinai seinem Gotte ein Fest feiere, hatte er abgeschlagen, und es folgen jene zehn Plagen, von denen die, bei welcher die Textesworte ausgesprochen werden, die siebente ist, der Hagel. Die Erfolglosigkeit aber dieser Plagen sieht Jehovah voraus und verkündigt in dem Worte des Citats, der König sei unter diesen mannichfachen Erweisungen Gottes nur darum erhalten worden, um bei seiner beharrlichen Widerspenstigkeit durch seinen Untergang den göttlichen Namen zu verherrlichen — ein Ausspruch, den Jehovah auch schon gleich im Anfange auf eine solche Weise verkündigt, daß auch die veranlassende Ursache der Verherrlichung Gottes auf Gott selbst als Causalität zurückgeführt wird 2 M. 7, 3. 4. Hat man sonst häufig übersehen, daß die Zurückführung menschlicher Sünde auf göttliche Causalität die persönliche Verschuldung keineswegs aus=, sondern vielmehr einschließt, so kann es hier nicht übersehen werden, wo in zehn Stellen die Verhärtung des Pharao auf Gott zurückgeführt wird, in zehn andern Stellen auf Pharao selbst. Auf Gott wird dieselbe zuerst zurückgeführt 4, 21. 7, 3., dann siebenmal auf Pharao 7, 13. 14. 22. 8, 15. (11.) 19. (15.) 32. (28.) 9, 7., dann wieder auf Gott 9, 12., zweimal auf

Pharao 9, 34. 35., viermal auf Gott 10, 1. 20. 27. 11, 10., noch einmal auf Pharao 13, 15. und zuletzt dreimal auf Gott, 14, 4. 8. 17., womit noch zu vergleichen der auf die Geschichte Pharao's zurückweisende Ausspruch 1 Sam. 6, 6. Die für die Verstockung gebrauchten Ausdrücke sind הִקְשָׁה, הִכְבִּיד, חִזֵּק, sie bezeichnen ein hart, schwer, d. i. ein unempfänglich gemachtes Herz, vgl. Plato Crat. 407 D.: *σκληρός τε καὶ ἀμετάστροφος*, und Oberkampf de significat. verborum, quibus induratio Pharaonis exprimitur. 1736. (wo auch schon auf die Zehnzahl aufmerksam gemacht ist, statt deren Hengstenb. unrichtig nur die Siebenzahl anführt). Von der griech. und altluth. Exegese seit Mel. wurde mehrfach hier nur die Kategorie einer actio Dei *συγχωρητική* in Anwendung gebracht. Oek.: *σκληρὸν καὶ ἀπειθῆ εἶναι συγχωρεῖ.* Eingehender, wiewohl einseitig, Orig. in den trefflichen Bemerkungen comm. in Ex. T. II. de la Rue S. 114., worin der Vergleich mit dem Arzte durchgeführt wird, welcher den Krankheitsstoff sich sammeln läßt, um ihn desto gründlicher zu heilen. Gegen diese Fassung und Er., der ihr folgt, streitet Luth. de servo arbitr. als eine zwar „feine und höfliche" Ausrede, die aber Gottes Wort nur verdrehen will (Walch XVIII. 2270.). Dennoch erklärt schon Brenz wieder wie Orig., und bei Mel. tritt die voluntas permissiva ein (von der übrigens auch Luth. selbst mitunter Gebrauch macht, Walch XXII.), bei den Späteren dagegen der Begriff actio Dei *ἀφορμητική* (so die Remonstr. Acta syn. S. 147.) und *δικαστική*, vgl. ob. S. 72., über welchen Begriff tief eindringende Bemerkungen von Hengstenb. „über die Verstockung Pharao's" in den Beitr. zur Einl. III. 462. und Kurtz Gesch. des A. B. 2. A. II. 75. Und zwar wird vorzugsweise in der religiösen Sprache die allmählige Steigerung des Bösen auf die göttliche Causalität zurückgeführt, wenn deren Ausgang, wie im vorliegenden Falle, ein Selbstgericht des Bösen zur Verherrlichung Gottes. *Συνήχθησαν*, heißt es Apg. 4, 27., *ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν Ἡρώδης τε καὶ Πίλατος, ποιῆσαι, ὅσα ἡ χείρ σου καὶ ἡ βουλή σου προώρισε γενέσθαι.* Wo die Nemesis den Gottlosen zum Fall bringen will, verblendet sie zuerst seine Einsicht, um ihn selbst

zum Gerichtsschergen seines eigenen Frevels zu machen; Lykurg. adv. Leocratem S. 213.: *οἱ γὰρ θεοὶ οὐδὲν πρότερον ποιοῦσιν, ἢ τῶν πονηρῶν ἀνθρώπων τὴν διάνοιαν παράγουσι*, wozu er die Verse des Euripides anführt:

ὅταν γὰρ ὀργὴ δαιμόνων βλάπτῃ τινὰ,
τοῦτ' αὐτὸ πρῶτον ἐξαφαιρεῖται φρενῶν
τὸν νοῦν τὸν ἐσθλὸν, εἰς δὲ τὴν χείρω τρέπει
γνώμην, ἵν' εἰδῇ μηδὲν ὧν ἁμαρτάνει.

„Das Verhängniß", heißt es bei dem Persischen Dichter im Enwar Subaili, „ist eine Hand mit fünf Fingern. Will es jemanden seinem Willen unterwerfen, so legt es zwei in seine Augen, zwei in seine Ohren, eine auf seine Lippen und ruft خاموش „schweige!" Selbst der aufgeklärte Geschichtsschreiber unserer Zeit kann bei Ereignissen, wie das des Pharao, sich der prädestinatianischen Ausdrucksweise nicht entziehen. „Da nun aber Pharao" heißt es bei Ewald, Gesch. Israels II, 49., „wie im finsteren Zwange der Folge bisherigen Unrechts gegen das Volk... er, der zuerst nicht einmal die erwachsenen Männer, dann nicht die zum Opfer nothwendigen Heerden ziehen lassen wollte, muß endlich selbst um ihren Segen beim Opfer bitten, und ihnen Opferthiere von seinen eigenen Heerden mitgeben." So drängt überall, wo in den Weltverhältnissen bedeutende Zwecke hervortreten, welche der Mensch seinem eigenen Willen zuwider vermitteln muß, sich der menschlichen Sprache unwillkürlich ein solches: „da muß es sich treffen" auf, so daß man gar nicht erst darauf gewiesen ist, von „Anschauungsweise der Hebräer" zu sprechen.

Der Ausspruch wird als ein Ausspruch der Schrift an Pharao angeführt, nach der bekannten Metonymie, wonach prosopopoetisch auf die Schrift übertragen wird, was von ihrem Urheber gilt (Gal. 3, 8. 22. 4, 30., die Pesch.: „es sagt sc. Gott in der Schrift"*). *Διετηρήθης*, so übersetzen die LXX., mit Uebertragung des Act.'s ins Passiv, das Hebr. הֶעֱמַדְתִּיךָ: sollte der Uebers. speciell an die Erhaltung des Königs in den Plagen Aegyptens gedacht haben, so wäre

*) Gegen die Beschuldigung der Papisten, daß der Protestantismus in der Schrift nur einen stummen arbiter controversiarum habe, beruft Pareus sich auf dieses dicit scr. s. Pharaoni.

diese Fassung verfehlt, indem tödtliche Plagen bis dahin noch nicht eingetroffen waren, aber wohl könnte er an die Lebenserhaltung des Königs im Allgemeinen gedacht haben, wie auch Saadias wohl nur in diesem Sinne أبقيتك „ich habe dich bleiben lassen" übersetzt. Ist nun der Zusammenhang dieser Uebers. nicht entgegen, so läßt sie von Seiten der Sprache sich noch weniger anfechten, vgl. den Gebrauch von הֶעֱמִיד 1 Kön. 15, 4. Sprüchw. 29, 4. Einen anderen Sinn drückt Hieron. und Vulg. aus, welche posui übersetzen, womit vermuthlich Onkelos und die syr. Uebers. übereinstimmen, welche das Hiphil von קוּם gebrauchen; auch dieser Sinn ist im Zusammenhange passend und im Sprachgebrauche noch näher liegend Neh. 6, 7. 1 Kön. 12, 32. Noch anders Fr.: perseverantem te reddidi, doch ohne Nachweis der Berechtigung aus dem Sprachgebrauche, aus welchem diese Bed. in der That nicht erweislich ist. Von den LXX. weicht nun der Ap. hier in einiger Hinsicht ab, wie er nachweislich da zu thun pflegt, wo ihre Uebers. nicht ganz zu seinem Zwecke paßt, vgl. 10, 15. 11, 4. 33. 1 Kor. 15, 54. und die Anm. zu V. 26—29. dieses K. Er hebt das „darum" hervor, indem er *εἰς αὐτὸ τοῦτο* statt *ἕνεκεν τούτου* setzt, *ὅπως* statt *ἵνα*, *δύναμιν* statt *ἰσχύν*, und namentlich *ἐξήγειρά σε* statt *διετηρήθης*. Sollte nun dieser Ausspruch zu einem argum. a contrario dienen, und hat eben diese Ansicht ihren Hauptgrund in V. 18., so erscheint der Ausspruch nur dann für diesen Zweck anwendbar, wenn darin das *σκληρύνειν* enthalten ist. Daher jene Auslegung der prädest. Exegese, welche vorzugsweise den Charakter unerträglicher Härte an sich trägt. Aug.: excitavi te, ut contumacius resisteres imperio meo, non tantum permittendo, sed multa etiam tam intus quam foris operando. Herväus: quum malus esses, signis et prodigiis quasi sopitum excitavi, ut in malitia persisteres atque deterior fieres. Wohl drängt sich hier die Frage auf: spricht Gott hier, oder der Satan? Doch ist mildernd hinzugefügt: non te feci malum, sed cum malus esses, signis etc. In der supralapsarischen Fassung hat jedoch diese Milderung nur scheinbar Platz. Mit dem Zwecke des Verderbens hat ja Gott auch die Sünde als Mittel geordnet, vgl. Beza ob. S. 508. Und auch

ein Bibelspruch in thesi bot sich zum Beweise dar: „Deus fecit omnia propter se ipsum, etiam impium ad diem malum“ Prov. 16, 4. (Acta Dordracena, iudicia theol. provinc. S. 40.). In milderer Wendung Brenz: excitavit, non quod adigat ad pecc., sed quod non intermittat bonitatis suae exercitium, quo fit, ut impii subinde admajorem impietatem sua ipsorum malitia excitentur. Aber von dem inneren incitare erkl. es neuerlich Kölln., Fr., Ad. Maier. Fr.'s Grund für diese Uebers. liegt in V. 18.: nam nisi ἐξεγείρειν v. 17. idem fere sit quod v. 18. σκληρύνειν, male Ap. v. 18. ὃν θέλει, σκληρύνει e v. 17. collegerit. So wäre denn das apostol. Wort nur eine Uebertragung des kuranischen: „يضلّ الله الظالمين و يفعل ما يشاء „Gott führt die Bösen in die Irre und thut was er will.“

Hienach werden Pharao und Moses ganz im Sinne des Supralapsarismus als nur verschiedene Spiegel der göttlichen Allmacht dargestellt in dem persischen Mesnevi des Dschelaleddin Rumi, wo Pharao das unterwürfige Bekenntniß ablegt, cod. ms. bibl. reg. Berol. t. I. S. 158.:

Aus dem Quell, der Mosis Antlitz licht gemacht,
Hast du, Herr, mein Antlitz schwarz wie Nacht gemacht.
Sollt' ich Stern denn besser seyn, als selbst der Mond?
Mondverfinstrung läßt nicht ihn, nicht mich verschont.
Wohl bin Mosen völlig gleich ich an Gehalt,
Doch es herrscht frei deine Art in deinem Wald.
Pflanzt sie huldreich hier den Ast der Wurzel ein,
Schlägt sie dort in Stamm und Ast zertrennend ein.

Kann aber das ἐξήγειρα den Sinn haben, welchen auch Fr. ihm beilegt? Zum Belege wird von Fr. lediglich auf 2 Makk. 13, 4. verwiesen: ὁ δὲ βασιλεὺς τῶν βασιλέων ἐξήγειρε τ. θυμὸν τοῦ Ἀντιόχου. Allerdings kommt ἐγείρειν nicht selten von der Aufregung eines Affekts vor, Herodian I, 6, 6.: ἤγειρον αὐτοῦ τὰς ὀρέξεις εἰς τὴν ἡδονῶν ἐπιθυμίαν; V. 1, 6: τὴν ὀργὴν ἐγείρειν, IV. 14, 13. τὸν πόλεμον ἐγείρειν — doch an keiner Stelle ohne Hinzufügung des Affekts oder der Sache, worauf die Aufregung geht. So ist denn diese Auffassung unhaltbar, oder es müßte wenigstens ein ἐπ' ἐμέ dabei stehen. Auch hat die Mehrzahl der calvinistischen

Erklärer jene härteste Deutung aufgegeben, Tremellius und Calv. in Ex.: feci ut restares; ders. zu unserer St.: constitui te, haec tibi persona imposita est. Tirinus, Cocc.: regem te constitui, Este, Pisc.: produxi te in arenam. Nur als zweite Auslegung hat Pisc.: excitavi animum tuum ad reluctandum. Beza aber: feci ut existeres, i. e. creavi te, so auch Gomarus mit Berufung auf ἤγειρε Apg. 13, 23.: ex semine formavi. Die von den Neueren befolgte Auffassung findet sich schon bei den Griechen, Theoph.: εἰς τὸ μέσον ἤγαγεν. Schol. Matth.: βασιλεῦσαί σε συνεχώρησα; etwas anders Cyrill: κέκληκα εἰς τὸ θελῆσαι ἀντιπράττειν ἐμοί· καὶ οὐκ ἐν ἀρχῇ τῆς γενέσεως, ἀλλ' ὅτε Μωυσῆς ἀπεστέλλετο λυτρωσόμενος τὸν Ἰσραήλ. Wo nämlich die Verba הֵכִין, הֵעִיר die Thätigkeit Gottes in Betreff eines Herrschers bezeichnen, haben sie sonst die Bed.: „auftreten lassen", Jes. 41, 25. 45, 13. Zach. 11, 16. Richt. 2, 18.; damit verwandt ist הֶעֱמִיד, von der Erhebung zu einem Amte gebraucht 1 Kön. 12, 32. 1 Chron. 15, 16. 2 Chron. 11, 22. 19, 8. Diese Fassung des paulinischen Ausdrucks hat zunächst für sich, daß sie den wahrscheinlichen Sinn des alttest. Wortes ausdrückt, sodann, daß sie mehr als jede andere im Sprachgebrauche gesichert ist. Wird sie nun angenommen, so ist aber auch nicht mehr das Verhärten des Königs der Hauptgedanke, sondern vielmehr der Zweck, dem sein ganzes Daseyn diente, wie dies Este erkannte. Der Gedanke ist alsdann der, welchen Gregor von Nyssa ausdrückt: ἐφ' ὧν ἐπιμένεις ἀπειθῶν, κήρυξον ἄκων τὸν θεὸν, ὃν ἑκουσίως ἀρνῇ (in Nicephori catena in octateuchum), Er.: qui suapte malitia recusant credere, eorum pertinacia abutitur Deus, ad declarandam potentiae suae gloriam, Form. Conc. Rech. 821.: „wie denn der Ap. das Exempel Ph.'s auch anders nicht einführt, dann hiemit die Gerechtigkeit (vielmehr: die Obmacht) Gottes zu erweisen;" Calixt: constituerat D. Pharaonem regem primario quidem, ut ipsius voluntati obsequeretur gloriaeque inserviret — cum sua culpa hoc fine prorsus exciderat, ejus tyrannidem (in eundem finem) dirigit; Stolz in dessen Uebers. des N. T. „so wenig erreichte Pharao seinen Zweck, daß er vielmehr Gott in die Hände ar-

beitete," und namentlich so Beck und Hofm.*): „So wenig liegt es an Jemandes Laufen und Wollen, daß Gott vielmehr den ganz anders Wollenden und Laufenden zum Werkzeug seiner göttlichen Zwecke, den verstocktesten Sünder zu seiner eigenen Verherrlichung gebraucht." Ist dieses nun der Sinn, so liegt überhaupt nicht in der St. eine Aussage über die Verhärtung des Pharao, und es entsteht nun das allerdings nicht geringe, von Manchen aber, wie Rück., Olsh., B.-Crus., nicht berücksichtigte Bedenken, daß dann das ὃν—σκληρύνει V. 18. keine Anschließung findet. Doch läßt sich dasselbe beseitigen durch das, was Krehl meint: „die Bed. von σκληρύνειν scheint mehr aus dem Beispiel des Ph. zu folgen", und Mey. deutlicher dahin ausspricht, daß es „aus dem Verhältniß des ὅπως κτλ. zu dem ἐξήγειρά σε, welches die Verstockung Ph.'s von Seiten Gottes voraussetze, gefolgert sei." Steudel: „Wie der göttl. Wille die sich Eignenden einreiht unter die, an welchen sich die göttliche Erbarmung darlegt, so die solches Geeignetseyn Verläugnenden unter die, an welchen er ebensowohl ihr Sträuben als dessen Unrecht hervortreten läßt." — Was nun noch die Charakterisirung des göttlichen Zweckes betrifft, so braucht P. δύναμις statt ἰσχύς, weil jenes das Vermögen, die sich äußernde Kraft (auch die Wunderkraft) bezeichnet, und daher in diesem Zusammenhange passender war, vgl. 3 Makk. 2, 6. von Ph.: ἐγνώρισας τὴν σὴν δυναστείαν; wird V. 22. mit ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν das γνωρίσαι τὸ δυνατόν parallel gebraucht, so folgt daraus nicht, daß ὀργή mit δύναμις identisch sei **), sondern nur, daß die Zornäußerung den Machtbesitz zur Voraussetzung habe. Von Luth. ist vor 1530 δύναμις durch „sein Vergnügen" = Willkür übersetzt worden. Ἐν hat die Bed. „an", in διαγγέλλειν weist das διά auf die Ausbreitung in Zeit und Raum, Beng. id tit ho-

---

*) Hofm. jedoch durch eine eigenthümlich subtile Argumentation, welche sich auch durch die Erkl. der folgenden Verse hinzieht.

**) So mit Unrecht Schneckenb. Beitr. zur Einl. ins N. T. S. 100., vgl. unten zu V. 19.

dienum. Die Größe der göttlichen Verherrlichung bezeichnet der Lobgesang 2 M. 14., wo es unter Anderem heißt:

Es hören es die Völker, sie beben,
Schrecken ergreift die Bewohner Philistäas.
Es erbeben die Fürsten Edoms, die Gewaltigen Moab's,
sie ergreift Zittern,
Es schmelzen vor Furcht alle Bewohner Kanaans.

Die Verbreitung der Großthat Jehovah's auf ferne Zeiten spricht Nehem. 9, 10. aus, die Verbreitung im Raume zeigt sich in der Erinnerung an dieselbe bei dem Griechen Artabanus (Euseb. praep. ev. 9, 29.), bei Diodorus Sic. biblioth. 3, 39., bei dem Lateiner Trogus (Justin. histor. 36, 2.), namentlich auch in häufigen Bezugnahmen des Kuran auf dieses Faktum.

V. 18. Obwohl nur mittelbar das σκληρύνειν in V. 17. lag, so war dasselbe doch durch das Beispiel der Vorstellung so nahe gebracht, daß der Ap. nunmehr Moses und Pharao, ebenso wie vorher Jakob und Esau als Typus ansieht, und ein Resultat zieht, bei welchem er die beiden alttest. Personen nur als Vorbilder im Auge hat, eigentlich aber das christliche Gottesvolk der Gläubigen und die Ungläubigen; daß er nämlich gegenüber der christlichen ἐκλογή die jüdischen Ungläubigen als Verhärtete betrachtet, zeigt 11, 7., ganz das Richtige schon Theod. Wie in Betreff des Jakob und Esau die prädestin. Auslegung das Auge zu einseitig auf die alttest. Typen gerichtet hat, so hier auf Pharao, so daß die nähere Qualifikation aus den Augen verloren werden mußte, wenn sie das ἐλεεῖν und σκληρύνειν durch die Beziehung auf den vorliegenden Fall erhalten. In dieser Anwendung besteht das ἐλεεῖν in der Vollziehung des Gnadenrathschlusses an allen denen, welche ihn in gläubiger Hingebung an sich vollziehen lassen, die Verstockung in dem Ausschlusse von jenem Gnadenrathe als Folge vorhergehender dünkelhafter Selbstgerechtigkeit. So vollzieht sich denn an ihnen in ihrer Verblendung gegen die Gnade des Ev. jenes von Christo verkündigte Gericht, daß er in die Welt gekommen sei, um die vermeintlich Sehenden, eigentlich aber Verblendeten, noch blinder zu machen

(Joh. 9, 39.), jener Fluch des Bösen, daß es ewig neues Böses zeugt. Wie die prädestinat. Erkl. im Interesse der Schärfung des Gedankens einseitig bei den Typen stehen geblieben ist, so aber auch die antiprädestinat. im Interesse der Milderung des Gedankens.

Hält man nämlich einseitig nur die Beziehung auf Pharao fest, so kann man kaum anders als dem *σκληρύνειν* die Bed. „hart behandeln" aufdrängen, und zwar aus doppeltem Grunde. Einmal fordert der Gegensatz zu *ἐλεεῖν* dazu auf, denn wenn dieses nur auf das dem Moses erwiesene *ἔλεος* zurückgeht, so bezeichnet es nur eine gnadenvolle Behandlung, *σκληρύνειν* also im Gegensatz eine harte Behandlung, wozu dann noch kommt, daß V. 17. eben nicht die Verhärtung des Pharao erwähnt hatte, sondern nur seinen schmählichen Untergang. So ist denn die Bed. asperius tractare von Carpz., Seml., Ernesti, Rössel, auch von Beck und Wahl und Bretschn. in den früheren A. des Lex. vertreten worden; auch B.-Crus.: „der Einwurf V. 19. bezieht sich auf die innere Verhärtung, aber im Geiste des Ap. liegt mehr eine Würkung Gottes im Lebensschicksale, keine geistig-sittliche Zerstörung." Daß sie sprachlich unzulässig sei, läßt sich nicht behaupten. Die Verba auf —*ύνω*, sind denen auf — *όω* analog, und diese bezeichnen auch ein Behandeln oder Bearbeiten mit dem, was das Stammwort bedeutet: *πυρόω* in Feuer setzen, *ζημιόω* mit einer Strafe belegen, *σεμνύνω* ehrenvoll behandeln. Es ist ferner nicht zu bezweifeln, daß die LXX. Hiob 39, 16. (19.) das hebr. הִקְשִׁיחַ so verstanden und dieses in ihrem *ἀπεσκλήρυνε* ausgedrückt hat. Nach Fr's. Vorgang will dort Mey. auch noch in der 2. A. „abhärten" übersetzen, vgl. aber Ewald Gramm. 5. A. §. 122 c. und Hahn z. d. St. Entscheidend ist Klagelieder 4, 3. „auch Schakale säugen ihre Jungen, doch die Tochter meines Volks ist grausam gleich den Straußen der Wüste." Was aber bei alle dem dieser Fassung entgegensteht ist einmal das gerade in der Geschichte Pharao's so häufig wiederkehrende *σκληρύνειν*, sodann das *τί ἔτι μέμφεται* V. 19., welches auf die sittliche Bestrafung der Sünde gehen muß.

3) Hierüber darf der Ausgeschlossene keine Beschwerde gegen Gott erheben: ein solches Verfahren stand ihm frei, Gott hat aber auch noch den Ausgeschlossenen seine Langmuth zu Theil werden lassen, und allen Aufgenommenen aus Juden und Heiden die Fülle der Barmherzigkeit, wie jeder das Prophetenwort verkündigt hat, daß die Heiden zum Gottesvolk sollen angenommen und von ganz Israel ein Ueberrest soll gerettet werden. V. 19—29.

V. 19. Daß der Ap. als Subj. des *ἐρεῖς οὖν* seinen Leser denke, und nicht einen Gegner, ist von Rück. Fr. mit Unrecht behauptet worden. Ist es nicht derselbe Gegner, welcher V. 14. auftrat? ist es nicht wie dort ein solcher, welcher über seinen Ausschluß aus der *ἐκλογή* Beschwerde führt, läßt sich nicht hier derselbe Ton des Trotzes vernehmen, welcher aus den Worten *τί ἔτι κἀγὼ κρίνομαι* 3, 17. spricht? Beng.: particula etiamnum valde exprimit morosum fremitum. — *Τί ἔτι μέμφεται*, mit Weglassung des Subjekts *ὁ θεός*, entweder weil es selbstverständlich oder wohl eher in wegwerfender Rede. *Μέμφεσθαι* nicht bloß „tadeln" sondern „Vorwurf machen," Hesych. *αἰτιᾶται*. Nicht aber ist die Anschuldigung des Pharao gemeint (Justin.), dieser wäre auch der Jude nicht entgegengetreten, auch nicht der Gottlosen unter den Juden überhaupt bei den Propheten (Zw., Bulling., Este), sondern der Vorwurf der Verstockung ist gemeint, welchen P. Israel macht (11, 7.), wie ja der Ap. V. 18. die Anwendung des Typus von Ph. machte, auf welche auch V. 20—23. sich bezieht. — *Ἀνθέστηκεν* wie 13, 2. das Perf. in präsent. Bed., es wird von den Auslegern durch: *τίς δύναται ἀντισῆναι* erklärt und zwar nach Fr., Mey. als der stärkere Ausdruck. Indem Hofmann nicht einzusehen bekennt, worin diese größere Stärke des Ausdrucks liegen soll, erklärt er: „faktisch widersteht ihm keiner, indem sein Wille immer dem unsrigen vorangeht," aber vgl. Aussprüche wie: „wer mißt das Wasser mit den Fäusten, wer faßt den Himmel mit der Spanne" Jes. 40, 12. Während einerseits der Gegner desto mehr im Rechte schien, da er nur aussprach, was auch das A. T. ausspricht, straft er sich andererseits selbst, indem er aus der im israelitischen frommen Bewußtseyn anerkannten Wahrheit einen Vorwurf machte, vgl. nämlich: *οὐκ*

ἔστι πρὸς σὲ ἀντιστῆναι 2 Chron. 20, 6., *τίς ἀντιστήσεται τῷ κρίματί σου* Weish. 12, 12.; *οὐκ ἔστιν ὃς ἀντιτάξεταί σοι κυρίῳ* Additam. ad Esth. 4, 17.

V. 20. 21. Den Gott Israels gleichsam vor die Schranke zu fordern — welchen Frevel dies in sich schloß, mag man aus dem Neubekenntniß eines Hiob ersehen Hiob 42, 2 f. Und hier gehört der frevelnde Gegenredner der Klasse an, welche durch ihre Leistungen ein Anrecht auf die *σωτηρία* erworben zu haben meinten, daher um so mehr die Stellung des Geschöpfes dem Schöpfer gegenüber verkannten. Solchem Frevel wird daher auch eine scharfe Rüge zu Theil, Beng: severam haec responsio atque vehementiorem indolem redolet. Feroces nimirum compescendi sunt. Orig.: *Ὁ μὴ κτησάμενος τὴν παῤῥησίαν.. περὶ τούτων οὐ κατὰ φιλομάθειαν ἀλλὰ κατὰ φιλονεικίαν ζητῶν.. οὗτος ἂν ἄξιος εἴη ἐπιπλήξεως.* Mel., dem Bulling. sich anschließt: nihil respondet ad hanc objectionem, sed repudiat eam, velut indignam. Hanc figuram vocant *ἀποδίωξιν* quum argumento difficili respondere nolumus. Richtiger Gloss. ord. hoc non est inopia rationis reddendae sed hominem ad se revocat. Diesen Zweck, dem Gegner die aus dem Abhängigkeitsgefühl von Gott entspringende Ehrfurcht einzuflößen, verfolgt ja das nachfolgende Gleichniß noch weiter. — *Μενοῦνγε* wie *μενοῦν δή* — nur im N. T. am Anfange der Sätze — bei den Klassikern und im N. T. „vielmehr", also eine starke Verneinung mit einer gewissen Concession, vgl. die sprachl. Untersuch. in meinen Beitr. zur Spracherkl. des N. T. S. 82., so im N. T. Luc. 11, 28. Röm. 10, 18. Indem also dem Gegner eine gewisse Berechtigung zugestanden wird, wird die gänzliche Verkennung seiner Stellung ernst gerügt. *Σύ* und *θεῷ* im contradiktorischen Gegensatz gestellt, vgl. *σύ* 14, 4. Aug.: qui sit ille, attende, qui tu sis, attende. — *Ὁ ἀνταποκρινόμενος. Ἀνταποκρίνεσθαι* „in Wechselrede sprechen," wie *ἀντιλοιδορέω* 1 Petri 2, 13., aber auch „Gegenrede thun" vgl. *ἀνταπόκρισιν δοῦναι* Hiob 13, 22. Fast nur den Eindruck des Witzes macht es, wenn Theod. Mopſ., nach welchem das Vorhergehende dem Gegner angehört, ernstlich hier eine Rechtfertigung des *αὐτεξούσιον* durch den Ap.

findet. Nicht eine ἐπιτίμησις des Gegners soll das μενοῦνγε enthalten, sondern eine λύσις, μενοῦνγε sei = μήν und der Gegner werde durch seine eignen Worte widerlegt, insofern ja das ἀνταποκρίνεσθαι nichts Anderes als ein ἀντιστῆναι sei. So aber auch Hieron., Pel., Phot. — Was die Gedankenverbindung anlangt, so beginnt Calv. die Erkl. von V. 19.: hic vero praecipue tumultuatur caro, quum audit ad dei arbitrium referri, quod ad mortem destinati sint, qui pereunt, quare Ap. rursum descendit ad anthypophoras, quia videbat, impiorum ora non posse contineri, quin plenis buccis Dei justitiam allatrarent. Der Einwurf V. 19 ist nach Pellic., Pisc. der Einwurf der ratio humana nasuta et non religiosa, die increpatio ermahnt überhaupt den Fragen ein Ziel zu setzen, wie auch Luth. daran erinnert, daß Moses nicht daran gedacht habe, mit Gott zu disputiren, um den Grund von Pharao's Verwerfung zu erfahren (Walch III. 1180.). Nach Aret., Cocc. folgt V. 20. 21. ein zweites Argument, V. 22. 23. ein drittes. Richtiger wird von Pellic., Calv., Par. erst V. 20. 21. das erste, V. 22. 23. das zweite gefunden; nach Thom. antwortet V. 20. 21. auf das Bedenken, warum Gott den Einen verhärte, und des Andern sich erbarme, V. 22. darauf, warum er sich überhaupt Einiger erbarme und Einige verhärte. — Vom Infralapsarismus wird der Thon des Töpfers als die massa jam perdita angesehen — sie sind ja nicht, wie von der Gl. ord. und Brenz bemerkt wird, von Natur theils Silber und Gold, theils Koth, sondern sämmtlich Koth. Demgemäß wird auch von diesen Auslegern die altteſt. Anspielung auf Jer. 18. vorgezogen, wo von einem schon verderbten Volke die Rede ist, welches Gott ja nach seinem Verhalten zu einem Gefäße der Ehre oder der Unehre mache, wogegen Supralapsarier, wie Thom., Este, Calvin, Gomarus die Anspielung auf Jes. 29. oder 45. vorziehen. Der Supralapsarismus nämlich will unter dem πηλός die massa absolute, qualis erat massa angelorum (Este) verstanden wissen, unter πλάσμα — wofür auch die Bed. des Wortes sprechen soll — das Produkt der ersten Schöpfung. Er findet in dem Gleichnisse nur den von Calv. ausgedrückten Sinn: nullam Dei arbitrio causam su-

periorem posse adduci, und indem das, was vom Töpfer dem todten Stoffe des Thons gegenüber gilt, ohne Abzug oder Beschränkung auf das Verhältniß Gottes gegenüber der vernünftigen Creatur übertragen wird, ergiebt sich jener spinozistische Begriff, wonach Gerechtigkeit und Allmacht zusammenfallen, wie er auch dem Kuran*) und der Staatslehre von Hobbes zu Grunde liegt, und wie er von Olsh. zu V. 15. angenommen wurde, nicht aber hier. Schon von der Scholastik war die justitia Dei mit der voluntas beneplaciti identificirt worden, und wiewohl von Thom. die sapientia als Objekt der göttlichen voluntas bezeichnet wird, so ist doch diese, wie oben S. 501. bemerkt wurde, nichts Anderes als das bonum universale, welches die reprobatio absoluta nicht ausschließt. Die, welche an der electio der Einen Anstoß nehmen, trägt Calv. kein Bedenken mit der Antwort zurückzuweisen: respondeant, cur homines sint magis quam boves et asini, quum in manu Dei esset, canes ipsos fingere, ad imaginem suam formaverit (instit. l. III. c. 22. §. 1.), und von Zw. wird der Ausspruch nicht gescheut: unum atque idem facinus puta adulterium aut homicidium, quantum est Dei motoris et impulsoris opus, crimen non est, quantum est hominis, crimen ac scelus est. Wie ganz anders sein edler Amtsnachfolger, der milde Bullinger: velle Dei non est tyrannica quaedam et herilis licentia, de qua poëta: sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas. Daß Gott keine höhern Norm über sich habe, wird auch von der luth. Dogmatik zugestanden, doch nicht, ohne zugleich zu behaupten: justitiam Dei nunquam agere contra aequitatis normam in lege divina nobis propositam (Gerhard loci T. II. 175.).

Was die antiprädest. Exegese anlangte, so ist zunächst das Kunststück Theod.'s Mops., dem Pel. folgt, zu bewundern, welcher selbst aus diesem Gleichnisse das *αὐτεξού-*

---

*) „Meinet nicht, daß die Gottlosen Gott ohnmächtig finden werden" heißt es im Kuran, vgl. Oettinger Beitr. zur Theol. des Kuran's in der Tüb. Zeitschr. 1834. S. 80. Nur scheinbar gleich ist Weisheit 12, 10.: *ἡ γὰρ ἰσχύς σου δικαιοσύνης ἀρχή*, wie sich aus dem parallelen Gliede ergiebt: *καὶ τὸ πάντων σε δεσπόζειν πάντων φείδεσθαι ποιεῖ.*

σιον herauszubringen weiß: während das vernunftlose Gefäß niemals gegen den Töpfer klage, beweise dieser Ankläger durch seine Klage selbst, daß Gott ihn mit Vernunft und Freiheit ausgestattet. Die armin., socin. und luth. Auslegung sieht in V. 20. 21. ebenfalls ein dem Vorwurfe von V. 19. entgegengestelltes Argument, doch nur ein vorläufiges — wie Mel. sagt, eine concessio, wie Armin., die rem. Erkl. in den Actis und Calov sich ausdrücken — eine pars objurgatoria, wozu, wie auch die Griechen es ansehen, erst V. 22. 23. die pars informatoria komme; in dieser vorläufigen Antwort sei auch das Gleichniß nur als ein Schluß a minori ad majus anzusehen, so daß es nicht nach allen Vergleichungspunkten anzuwenden (Hunnius, Calov); namentlich aber wird Sinn und Zweck des Gleichnisses hier ein anderer, insofern, und zwar vorzüglich von Arminianern und Socinianern, auch hier, wie überhaupt von V. 7. an, der Blick sich von den alttest. Typen auf die von P. gemachte Anwendung ablenkt und hervorgehoben wird, daß nicht von Erwählung Einzelner die Rede sei, sondern von Klassen, nämlich von gläubigen Heiden, insbesondre im Gegensatz zu den gegen das Ev. sich verhärtenden Juden, wie dies V. 30. 31. zeige. Besonders exact ist die Erkl. von Armin. Der ἐξουσία sucht er unmittelbar die Bed. des Rechtes zu vindiciren, und giebt zusammenfassend den Sinn so an: Deus facit hominem vas: homo se facit vas malum sive peccatorium, Deus decernit, hominem facere secundum conditiones sibi placitas vas irae vel misericordiae, quod et re ipsa facit, quando conditio est aut praestita aut pervicaciter neglecta. Sollte von dem Ap. das Gleichniß zum Zwecke specieller Anwendung vorgetragen seyn, so wäre so zu sagen: Die σκεύη ἀτιμίας sind nach V. 23. als σκεύη ὀργῆς charakterisirt; die σκεύη τιμῆς als σκεύη ἐλέους, auch werden uns als die betreffenden Subjekte, welche P. im Auge hat, die ungläubigen Juden und die gläubig gewordenen Juden und Heiden bezeichnet; als Vermittelung der ὀργή giebt V. 18. die Verhärtung im Unglauben an vgl. 11, 7.: so würde sich als Anwendung des Gleichnisses ergeben: wenn der Töpfer über den todten Stoff mit der Macht auch das Recht hat, wie sollte nicht Gott das Recht besitzen,

solche vernünftig-sittliche Geschöpfe, welche, wie die ungläubigen Juden, vermöge ihrer Selbstgerechtigkeit dem göttlichen Gerichte der Verstockung verfallen und dadurch Gefäße seines Zornes geworden sind, zu Gefäßen der Unehre zu machen, d. i. zu verdammen. Sollte diese Analyse den Eindruck einer Einlegung machen, so erinnere man sich nur, worauf diese ganze Beweisführung gerichtet ist, nämlich darauf zu zeigen: *ὅτι οὐκ ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' οὐ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ, οὗτοι Ἰσραήλ* — daß aber die jüdische Verstokkung im Unglauben keine unverschuldete sei, spricht V. 30. 31. und Kap. 10. aus. — Dennoch ist die Frage, ob der Ap. das Gleichniß zum Zwecke so specieller Anwendung vorgetragen. Ich ziehe noch jetzt diejenige Ansicht vor, welche vor mir an Chrys., den acta Remonstr., Justin., Calov und Beng. Vorgänger gehabt, und in welcher Reiche und namentlich Phil. mir nachgefolgt sind, daß nämlich der Ap. sich mit dem Gleichnisse — eigentlich schon mit dem 19ten V. — auf jenen abstrakten Rechtsstandpunkt stellen wollte, welchen der Prädestinatianismus als den objektiven aus der St. rechtfertigt, und daß er erst V. 22. auf den wahren, sich aus dem Complex der göttlichen Eigenschaften ergebenden Standpunkt tritt. Acta Syn. Rem. S. 165.: Deus non est considerandus nobis cum omni potentia sua duntaxat, sed cum omnibus suis attributis.. Qui eum sedata mente ita considerabit, non facile eam ipsi potestatem adscribet, ut de creaturis suis omne illud iure possit, quod potest per omnipotentiam. Calov: aliud est potestas Dei, aliud potestatis exercitium. Dasselbe ist, nur in weniger scharfer Fassung, die Meinung von Chrys.: *εἰς τοῦτο γὰρ μόνον τὸ ὑπόδειγμα ἔλαβεν, οὐκ εἰς τὴν τῆς πολιτείας ἐπίδειξιν, ἀλλ' εἰς τὴν ὑποτεταγμένην ὑπακοὴν καὶ σιγήν.* Die Ausdrücke *σκεύη ὀργῆς* und *ἐλέους* konnte der Ap. auch dann aus dem Gleichnisse herausnehmen, wenn dasselbe nur eine hypothetische Beweisführung enthielt. „Das Volk, der Thon in Gottes Hand" ist ein altproph. vielgebrauchtes Gleichniß Jes. 29, 16. 45, 9. Jer. 18, 6. Hiob 10, 8—12. Sir. 36, 13. Weish. 15, 7. So konnte die von dem Ap. daraus gezogene Consequenz wenigstens zunächst von dem Gegner nicht angetastet werden.

Auch diejenigen stimmen mit dieser Fassung überein, welche, wie Win., Reiche, Kölln. in dem εἰ δέ V. 22. eine eingehendere Antwort finden: „aber Gott ist nicht einmal so streng, wie er ohne Tadel von den Menschen befürchten zu müssen seyn könnte“ (Win. S. 619.).

Treten wir nunmehr an das Einzelne.

Das Gleichniß bot von jeher der Auslegung große Schwierigkeit dar, wenn die stets von Chrys. eingeschärfte Regel: τὰ ὑποδείγματα οὐ πάντα καθόλου δεῖ λαμβάνειν nicht beachtet wurde. Utinam, klagt hier Justin., autem P. huic quaestioni planius dilucidiusque respondisset! Daß der Mensch sich bei der Bekehrung non mere passive verhalte — mit diesem Kanon des Trident. sess. 6, 5, 4. dieses Gleichniß in Einklang zu bringen, machte kath. Ausll. nicht wenige Schwierigkeit. Doch auch jede andere Exegese sah sich mit Einwürfen bedrängt. Daß nun das Gleichniß nicht gepreßt seyn will, mag man schon daraus entnehmen, daß es gerade im Hauptvergleichungspunkte nicht entsprechend ist, insofern der Töpfer den Thon gräbt, Gott aber der Schöpfer der Kreatur ist, so daß Par. in dieser Hinsicht von einer comparatio a minori ad majus spricht. — Wollte man es indessen pressen, so wird man mit Ust., Rück., dagegen sagen können, daß das prophetische Wort von der ersten Bildung des Gefäßes spricht, in diesem Zusammenhange aber von solchen die Rede ist, welche im zeitlichen Verlaufe Gefäße der Unehre geworden, worauf man indeß auch mit Fr. antworten darf, daß die nachherige Beschaffenheit voraussetzlich auf ihrer ursprünglichen Anlage beruhe, oder auch, daß ihre Formirung durch Gott sich nicht bloß auf den ersten Anfang beziehe. Auf den handgreiflichen Einwurf von Fr., daß zwar der Töpfer das Recht habe ein Gefäß zu machen, wie er wolle, doch nicht, es zu schelten, daß es sei, wie es sei, ist von Par. die Antwort gegeben worden: olla manens, qualem fecit fictor, non praebet occasionem sibi succensendi, quodsi vero ex se vel aliunde vitio contracto foetere incipiat, etc. Von dem Supralapsarismus wird nämlich entgegnet: simul cum fine perditionis ordinavit Deus media sc. peccatum. — Was die prophetische St. anlangt, auf welche in V. 20. angespielt wird,

so würde man allerdings der Sache nach mit den antiprädest. Auslegern die Beziehung auf Jerem. 18. aus dem angegebenen Grunde vorzuziehen geneigt seyn: dem Ausdruck nach ist jedoch am verwandtesten Jes. 29, 16.: *μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι αὐτὸ „οὐ σύ με ἐποίησας" ἢ τὸ ποίημα τῷ ποιήσαντι „οὐ συνετῶς με ἔπλασας." Οὕτως* „solchergestalt" nämlich „wie ich bin", dagegen Hofm. wider den Wortlaut: „unter diesen Umständen", nämlich „wenn es so mit mir werden sollte *)." — Das *ἢ* in V. 21.: „oder wenn du dies nicht zugeben willst", so daß V. 20. dadurch begründet wird. — *Τοῦ πηλοῦ* abhängig von *ἐξουσία*, vgl. *ἐξουσία πνευμάτων* Matth. 10, 1. Marc. 6, 7.; die Trennung von dem nom. regens aus rhetorischem Grunde s. zu 4, 11. — *Εἰς ἀτιμίαν* wie 2 Tim. 2, 20. zunächst Prädikat des Gefäßes selbst „in Ehren, in Unehren gehalten" vgl. das schon von Casaub., Wettst. angeführte Beispiel Diodor. Sik. 11, 47. *ἤλγηκα ἰδὼν τὸ παρ᾽ ἐκείνου μάλιστα τιμώμενον νῦν ἄτιμον γεγονὸς σκεῦος.* Dann aber mit besonderer Rücksicht auf den Gebrauch, wie schon Theod. Mops., Theod. bemerken, vgl. auch Weish. 15, 7.: *ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ ἀνεπλάσατο τά τε τῶν καθαρῶν ἔργων δοῦλα σκεύη, τά τε ἐναντία πάνθ᾽ ὁμοίως.* So geht das Gleichniß zunächst auf das Schicksal, auf die *δόξα* und *ἀτιμία*, und nicht auf die innere Beschaffenheit: insofern hätte auch die Erkl. von Beck Berechtigung, daß „zunächst das Gleichniß auf die äußere Stellung und Bedeutung im kosmischen Zusammenhange gehe". Ist das Gleichniß vom Ap. nicht unter Beabsichtigung specieller Anwendung auf das vorliegende Thema gebraucht, so mag man auch hiebei stehen bleiben; wäre indeß diese Anwendung beabsichtigt, so müßte die oben angegebene specielle Analyse aus V. 23. hinzukommen, daß diese Gefäße *εἰς ἀτιμίαν* Gefäße

---

*) Eine von den Auslegern nicht beachtete, scheinbare Analogie, und zwar für den supralapsar. Sinn, liegt in Weish. 12, 10, wo es von den Kanaanitern heißt: *πονηρὰ ἡ γένησις αὐτῶν καὶ ἔμφυτος ἡ κακία αὐτῶν*, und darauf V. 12.: *τίς γὰρ ἐρεῖ, τί ἐποίησας, ἢ τίς ἀντιστήσεται τῷ κρίματί σου.* Dennoch ist, namentlich in Bezug auf das *τίς ἐρεῖ κτλ*, die Analogie nur scheinbar vgl. Grimm z. d. St.

der *ὀργή*, womit die Verhärtung, und mit dieser die Sünde vorausgesetzt wird.

V. 22. 23. Seit Aug. ad Simpl. l. 1. qu. 11. und Chrys. wird von allen Seiten anerkannt, daß hier eine gewisse Rechtfertigung folgt, näher, daß die Ursache jenes Verfahrens angegeben wird — obwohl der prädest. Pellic. diese Rechtfertigung dahin beschränkt: causam, cur ferat D. improbos, potius innuit quam explicat, quando talia non decet pronuntiare audacius. Chrys.: *ἐπιστομίσας τὴν ἄκαιρον τῶν ἀντιλεγόντων φιλονεικίαν μετὰ τῆς προσηκούσης ὑπερβολῆς, ἐπάγει λοιπὸν καὶ τὴν λύσιν.* Mit größerem Rechte findet indeß nachher Chrys. V. 30. die eigentliche *λύσις*; obwohl nämlich P. an u. St. nachweist, daß das Verhalten Gottes nicht bloß auf dem abstrakten Rechtsstandpunkte stehen geblieben sei, so gehört doch auch diese Antwort noch zu der Abwehr des Gegners in V. 19. Möchte nun aber wenigstens diese relative *λύσις* nicht selbst wieder für die grammatische *ἀνάλυσις* so große Schwierigkeiten darbieten! Allein schon die alten Uebersſ. haben sich Willkürlichkeiten erlaubt, und indem Luth. das *εἰ δέ* durch „derohalben" übersetzt, hat er seinem Leser das Verständniß gänzlich entzogen. — Bei dem Conditionalsatze *εἰ δέ* ist schon von Aug. eine Aposiopese angenommen und durch *σὺ τίς εἶ* aus V. 20. ergänzt worden. Die Aposiopesen in Conditionalsätzen sind allen Sprachen eigen (vgl. Joh. 6, 62. Luc. 13, 9. Apg. 23, 9.) und läßt sich hier einfach ein *τί δὲ εἰ* an der Spitze denken. Nur Hofm. hat diese gangbare Annahme verschmäht und will ohne Frage übersetzt wissen: „Hat Gott mit dem Willen seinen Zorn zu beweisen ..getragen, so zugleich auch mit der Absicht den Reichthum seiner Herrlichkeit kund zu thun*)";

---

*) In dem Aufsatze über die Apokr., Stud. u. Krit. 1853. S. 243., wird von Bleek beiläufig angedeutet, daß an unsrer St. *ἵνα καὶ γνωρίσῃ* als Nachsatz gemeint ist, in dem Sinne: „so wird er auch kund thun, oder kund thun dürfen — nämlich, ohne daß jemand ein Recht hat mit ihm zu hadern." Soll dies heißen, daß jener Gebrauch von *ἵνα*, wie er Joh. 9, 3 angenommen wird, statt finde? Dem tritt aber mehr als ein Bedenken entgegen. Zunächst schon, daß Bleek *καὶ ἵνα* in *ἵνα καί* verwandelt.

ähnlich Beng., welcher nach *ἐπὶ σκεύη ἐλέους* ergänzt wissen will: notas fecit divitias super haec vasa. Gewaltsamer noch Schoettgen, dem Beck folgt, welche *οὕς* im Sinne von *τούτους* genommen wissen wollen. Die eigentliche Schwierigkeit liegt in der Construkt. von *καὶ ἵνα γνωρίσῃ*, über welche viele auch der angesehensten Ausleger gänzlich schweigen, während Andere durch Gewaltstreiche helfen (s. Wolf in den curae, Fr.), mehrere Abschreiber das *καί* vor *ἵνα* ausließen. — Eine Vorfrage hiebei ist, ob unter den verschiedenen Gefäßen einerseits Pharao und die Aegypter, andrerseits die damaligen Israeliten zu verstehen, oder ob einerseits die ungläubigen Israeliten zu Christi Zeit, andrerseits die gläubigen Gotteskinder. Nicht wenige Aeltere und Neuere, wie Chrys. Theod., verstehen unter *σκεύη ὀργῆς* Pharao und die Aegypter, unter den *σκεύη ἐλέους* die gläubig gewordenen Christen, doch so, daß P. nur, um nicht *φορτικός* zu werden, die ungläubigen Aegypter statt der ungläubigen Juden genannt. Gennad., Herv. denken beide Male an die alttest. Typen, die meisten Aelteren gehen auf die Frage nicht ein, J. Weller nennt unter den *σκεύη ὀργῆς*: Kain, Judas, Nero, Arius. Die Rückbeziehung auf V. 17. in dem *γνωρίσαι τὸ δυνατόν* fordert eben so sehr dazu auf an Pharao zu denken, als das *σκεύη ἐλέους, ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν* davon abhält. In der 4. A. sind von de W. beide Beziehungen verbunden worden. Aber um das *ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν* in Bezug auf das jüdische Volk zu Pharao's Zeit zu rechtfertigen, reicht die angeführte St. Weish. 19, 21.: *κατὰ πάντα τὸν λαόν σου ἐδόξασας* nicht aus. Hat der Ausleger schon V. 18. das *σκληρύνειν* nicht auf Ph. beziehen können, sondern nur auf die ungläubigen Juden, rechtfertigt sich ferner diese Fassung bei V. 19., hat P. auch schon V. 16. die Anwendung im Auge gehabt, so muß dies auch hier angenommen werden, und auf Ph. kann bloß eine Anspielung statt finden (Episc., Cocc., Rück., Fr., Mey, B. Crus.). —

Wir treten nun an die St. selbst heran. Dem nächsten Eindrucke nach erwartet der Leser, daß dem *θέλων κτλ.* V. 22. das *ἵνα γνωρίσῃ* coordinirt sei, daß der Ap., wie Phil. sagt, „jetzt nicht nur von dem Verfahren Gottes in Bezug auf

die σκεύη εἰς ἀτιμίαν, sondern auch in Bezug auf die εἰς τιμήν gleichmäßig handeln und suchen werde, das Eine wie das Andre in das rechte Licht zu stellen." So meine frühere A. und Phil. Dieser Voraussetzung scheint nun aber der Relativsatz οὕς κτλ. ein unüberwindliches Hinderniß entgegenzustellen. Da dann ἵνα γνωρίσῃ ohne Nachsatz bleibt, und zu dem Anakoluth der Aposiopese bei εἰ δέ noch ein zweites Anakoluth anzunehmen wäre, so müßte es sehr erwünscht seyn diesen Anomalien zu entgehen. Es sind nun folgende Erklärungsversuche gemacht worden. 1) Es ist, wie es scheint, schon von Par., auch von Pisc. Rösselt, Christ. Schmid., B.=Cruſ. der Finalsatz von θέλων abhängig gemacht und für dessen Objektivsatz eine zwiefache Struktur angenommen worden, die eine mit dem Inf. γνωρίσαι, die andre mit ἵνα: ἵνα γνωρίσῃ, wie auch beide Strukturen sich neben einander finden 1 Kor. 14, 5. Aber es müßte alsdann das Partic. mit Ergänzung von ἦν als verb. fin. genommen, oder mit Carpz. als abundirend angesehen werden. 2) Es ist der Finalsatz ἵνα καί an ἤνεγκεν angeschlossen worden, so daß dieses einen Doppelzweck ausdrückt und καί vor ἵνα im Sinne von „auch" gebraucht würde. So Calv., Este, Grot., Win. 5. A. 619., Mey., Krehl. Grot.: fecit hoc tum ob alias causas, tum ut ostenderet.. nam contraria ex contrariis elucescunt etc. Was gegen diese Fassung zuerst bedenklich macht, ist der Anschluß des zweiten Finalsatzes durch das bloße καί, statt dessen ein καὶ τοῦτο δέ, ἵνα καί erwartet werden sollte: von Calv. ist deshalb eine Inversion angenommen worden ἵνα καί, allein dies verändert doch den Sinn, da auf diese Weise nicht der Doppelcharakter des Zweckes hervorgehoben würde, vgl. im Deutschen: „bleib zu Hause, auch damit du studirest" und „damit du (neben anderen Aufgaben) auch studirest." „Es giebt aber auch," wie B.=Cruſ. ausspricht, „diese Fassung keinen klaren Gedanken." Achten wir zuerst darauf, daß der Participialsatz wie 8, 3. mit Nachdruck vorangeschoben ist, so liegt darauf gegenüber dem φέρειν ἐν μακροθυμίᾳ ein Nachdruck. Wollen wir das Part. θέλων durch weil auflösen, wie Rück., Krehl, so erschiene das Tragen ἐν μακροθυμίᾳ

als Steigerungsmittel des Zornes, wie es nach 2, 4. obwohl unbeabsichtigterweise werden kann. So erklärt die syr. Uebers. ܐܝܬܝ ܒܣܘܓܐܐ ܕܡܓܪܝܢܘܬ ܪܘܚܗ ܪܘܓܙܐ ܥܠ ܡܐܢܐ ܕ ܪܘܓܙܐ „durch seine viele Langmuth brachte er Zorn über die Gefäße des Zorns." Basil.: *ἐσκλήρυνεν οὖν αὐτὸν τῇ μακροθυμίᾳ καὶ τῇ τῆς τιμωρίας ἀναβολῇ ἐπιτείνων αὐτοῦ τὴν κακίαν, ἵνα, εἰς τὸν ἔσχατον ὅρον αὐξηθείσης αὐτοῦ τῆς πονηρίας, τὸ δίκαιον ἐπ' αὐτῷ τῆς θείας κρίσεως διαφανῇ.* Krehl: „P. stellt das decretum abs. in seiner ganzen Schreckensgestalt dar!" — Dieser Ausleger aber macht den Sinn des P. schrecklicher als die Prädestinatianer selbst, wenigstens theilweise. Bei Beza nämlich heißt es: ne quis objicere possit, laudabilem quidem esse finem illum, sed non idcirco probari posse tantum rigorem, quo ad finem illum perveniatur, occurrit Ap. et dicit, admirandam esse Dei lenitatem, adeo ut .. plerumque ira in illos non effundat, nisi illorum injuriis infinitis provocatus. Bei Calv., Aret. indeß, auch bei Rück., Hofm. erhält *μακροθυμία* nur die Bed. des „Zuwartens, Gewährenlassens." Nun ist aber nicht erwiesen, was Hofm. behauptet, daß *μακροθυμεῖν* auch „ein Zuwarten gegenüber von etwas Schlimmen, was noch nicht ist, bedeute." Vielmehr bezeichnet das Wort immer das Ansichhalten des *θυμός*, entweder des Affekts der Ungeduld oder des der Rachsucht, und zwar, wo es Gott gegenüber dem Bösen beigelegt wird, nur mit dem Zwecke der Besserung 2, 4. 1 Petr. 3, 20. Auch hat das Judenthum die Wunder vor Pharao nie anders aufgefaßt, man vgl. nur die St. aus dem B. d. Weish., welcher nach Nitzsch und Bleek sogar die paulinische nachgebildet seyn soll (Syst. der christl. L. §. 141. An. 1.)*)

*) Weish. 12, 20.: *εἰ γὰρ ἐχθροὺς παίδων σου καὶ ὀφειλομένους θανάτῳ (σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν) μετὰ τοσαύτης ἐτιμώρησας προσοχῆς καὶ δεήσεως (μακροθυμίας), δοὺς χρόνους καὶ τόπον, δι' ὧν ἀπαλλαγῶσι τῆς κακίας, μετὰ πάσης ἀκριβείας ἔκρινας τοὺς υἱούς σου κτλ.* Eine Nachbildung bei dem Ap. anzunehmen, dazu ist doch der Ausdruck zu verschiedenartig, und selbst die Annahme einer Reminiscenz ist prekär, wenn man bedenkt, wie auf diesen Gedanken die alttest. Geschichte selbst führte. S. oben S. 69.

Dadurch lassen Mey, Fr., B.-Crus. sich bewegen, das Part. durch „wiewohl" aufzulösen, so daß schon dieses Moment dazu dient, zu zeigen, wie wenig Gott von dem absoluten Standpunkte seiner Macht Gebrauch gemacht habe. Bei der einen Auflösung, wie bei der andern fragt sich nun aber: wieso wird durch das Tragen der Zorngefäße mit Aufschub ihrer Bestrafung der Zweck erfüllt, den πλοῦτος τοῦ ἐλέους zu erweisen? Hören wir die prädest. Fassung bei Calv.: Est autem secunda ratio, quae gloriam Dei in reproborum interitu manifestat, quod ex eo luculentius divinae bonitatis erga electos amplitudo confirmatur — aber, wie das Moment des langen Aufschubes der Bestrafung dazu beitrug, erhellt hieraus nicht. Win. 3. A.: „Gott trug die Zorngefäße mit Langmuth auch zu dem Zwecke, damit den Gefäßen des Erbarmens das Erbarmen kund würde, welches sie einst beseligen würde": aber das γνωρίσαι τὸν πλοῦτον τ. ἐ. geht ebenso auf eine faktische Offenbarung, wie das γνωρίσαι τὸ δυνατόν; in der 5. A.: „Gott trug sie langmüthig, welches zugleich den Zweck und Erfolg hatte, daß die Größe seiner Gnade gegen die σκ. ἐλ. durch den Gegensatz recht einleuchtend würde;" ebenso schon die remonstr. Erkl. in den Acta Synod. Rem. S. 175.: finis quidam secundarius tolerationis illius, qui sit manifestatio liberalitatis erga vasa misericordiae, tanquam per comparationem ad patientissimam tolerationem vasorum irae — aber wieso die Langmuth hiezu beitrug, wird nicht klar. Nur bei Fr.'s und Mey's Fassung ergiebt sich eine einleuchtende, doch auch gänzlich unhaltbare Motivirung. Von Fr. wird uns gesagt: „er hat die widerspenstigen Juden nicht gleich nach Christi Himmelfahrt in den Tartarus gestürzt, weil damals nur noch wenige Christen waren, so daß der Reichthum seiner Erbarmung nicht hätte offenbar werden können, daher trug er sie bis zur Parusie hin, damit recht viele als σκ. ἐλέους zum Ev. berufen, und dadurch der δόξα theilhaft gemacht würden"*). Allein wenn P. gerade vor die Parusie die Bekehrung

*) Man wird finden, daß diese hier dem P. untergelegte apologetische ratio etwas vom Geschmacke eines Justinus Mart. hat. Und in

des ganzen Volkes setzt (11, 24.), führt dieses nicht vielmehr darauf, daß das Warten auf die Buße nicht ohne Erfolg bleiben werde? Auch 2, 4. hatte der Ap. von der *μακροθυμία* über dem ungläubigen Volke gesprochen: hat er dieselben auch dort in dem Aufschube der Parusie gefunden, oder nicht vielmehr im Aufschube solcher Strafgerichte, wie das von Christo angekündigte, die Katastrophe über Jerusalem, welche etwa 20 Jahre nach diesem Briefe eintreten sollte? Endlich, würde nicht, wenn dieses der Sinn des *πλοῦτος* wäre, demselben ein extensiver Sinn beigelegt, während es doch einen intensiven Reichthum bezeichnet? — So ist nun 2) von Andern, von Beza, Rück., Fr., *καὶ ἵνα* an das Part. *κατηρτισμένα* angeschlossen worden: „die ursprünglich dem Verderben bestimmt sind, und zwar mit dem Zwecke" u. s. w. — ein Hauptmoment der calvinistischen Theodicee in Betreff der reprobi. Was die sprachliche Zulässigkeit betrifft, so findet sich das epexeg. *καί* auch nach verbis, vgl.: *ἔλαχε δὲ μέσος αὐτῶν Εὐάγγελος ᾄδειν καὶ μετὰ Θέσπιν τὸν Θηβαῖον οὐ φαύλως ἀγωνισάμενον* (Lucian adv. indoctos c. 9.), aber ob auch vor einem finalen Verbalsatze und ohne folgendes *τοῦτο*? Hiefür sind von Fr. Belege nicht beigebracht worden und ich weiß nicht, ob folgende ausreichen, um ihn zu rechtfertigen. Ein solches nicht leicht zu rechtfertigendes, daher auch von verschiedenen codd. ausgelassenes, *καί* vor einem Temporalsatze findet sich Luc. 5, 35.: *ἐλεύσονται ἡμέραι καὶ ὅταν κτλ.* — vor einem Finalsatze im Lat. Sueton Nero c. 16.: formam aedificiorum Urbis novam excogitavit et ut ante insulas et domus porticus essent, wo von Fr. A. Wolf und Bremi das et im Sinne von idque genommen wird. Wenn Mey. überdies einwendet, es werde dadurch der Schwerpunkt der Rede verschoben, so läßt sich das nicht wohl mit Recht sagen: er fiele vielmehr auf die Rechtfertigung der reprobatio, diese nun war eben der vornehmste Anstoß. Wohl aber tritt

---

der That findet sich bei Justin eben diese Argumentation dial. c. Tryph. c. 39. ed. Ben. 136.: *ὃν οὖν τρόπον διὰ τοὺς ἑπτακισχιλίους* (vgl. Röm. 11, 4.) *ἐκείνους τὴν ὀργὴν οὐκ ἐπέφερε τότε ὁ θεός, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ νῦν οὐδέπω τὴν κρίσιν ἐπήνεγκεν ἢ ἐπάγει, γινώσκων ἔτι καθ' ἡμέραν τινὰς μαθητευομένους εἰς τὸ ὄνομα τ. Χριστοῦ.*

das Bedenken entgegen, daß bei dieser Theodicee dann das Hauptgewicht der Argumentation auf das Part. *κατηρτισμένα* fiele, und dieses dann auch im verb. fin. erwartet werden müßte. Müßte dann nämlich nicht vielmehr der Satz so lauten: *εἰ δὲ ὁ θεὸς ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ ἐνέγκας τὰ σκεύη .. παρέδωκεν* (statt *κατήρτισεν*) *αὐτὰ εἰς ἀπώλειαν, ἵνα κτλ.*?

So sehen wir uns dennoch genöthigt auf diejenige Konstr. zurückzukommen, welche, wie bemerkt wurde (ob. S. 534.), sich dem Leser zunächst darbietet. Wie bedenklich nun auch die Annahme erscheinen mag, in demselben Satze ein doppeltes Anakoluth anzunehmen, so wird sie doch schon dadurch geschwächt, wenn wir uns mit Calv. gleich am Anfange ein *τί δὲ εἰ* denken, für das zweite Anakoluth aber läßt sich eine genügende Veranlassung nachweisen. Dem langmüthigen Tragen der Zorngefäße, über welche der Zorn kund werden sollte, ist coordinirt die liebende Kundgebung über die Erbarmungsgefäße, über welche der Reichthum des *ἔλεος* und der *δόξα* sich ergießen sollte. Dem Gedanken nach hätte also der Ap. schreiben müssen: *καὶ ἵνα — ἐλέους, προώρισεν ἡμᾶς εἰς δόξαν*, und dann nach der Stufenfolge 8, 30: *καὶ οὓς προώρισε κτλ.* Nun war er aber durch das Part. *κατηρτισμένα* zu der relativen Anknüpfung *ἃ προητοίμασε* bewogen worden: so war das erste Glied der Stufenfolge vorausgenommen, und er hatte eigentlich nicht mehr einen Begriff, den er als verb. zu dem *ἵνα γνωρίσῃ* hinzufügen konnte, in Erinnerung der Stufenfolge 8, 30. fügt er also sogleich wie dort den Relativsatz *οὓς καὶ ἐκάλεσε* hinzu.

Wir wenden uns zu dem Einzelnen.

Σκεύη ὀργῆς sind nach Auflösung des Bildes V. 21. *κτίσματα*, der Genit. Bezeichnung der auf sie sich richtenden, an ihnen haftenden Gesinnung Gottes. Zorn Gottes und Sünde sind nach 1, 18. Wechselbegriffe, weshalb mit Recht Beng.: irae, quae sane non sine causa est, sed peccata supponit. — Auch *κατηρτισμένα* und *προητοίμασε* sind noch im Sinne des Bildes von V. 21. zu nehmen. Bei *κατηρτισμένα* denkt natürlich die prädest. Fassung als thätiges subj. Gott hinzu, Calv.: in hoc facta et formata, ut documenta

sint vindictae et furoris Dei, die Griechen denken an die Selbstbereitung, von Grot., Calov., Beck wird das Part. perf. pass. als adj. verb. genommen, „bereit, fertig“ wie Luc. 6, 40. 1 Petr. 1, 8. Offb. 21, 8. 2 Kor. 10, 10. Da jedoch das Bild V. 20. auf göttliche Bereitung führt, so ist wohl richtiger Gott als das bereitende Subj. zu denken, vermittelt nämlich durch das σκληρύνειν (s. ob. S. 516.), welches reifmachen für den Untergang in sich schließt. Daß nun nicht κατηρτισμένα, sondern nur ἡτοίμασεν das προ — vor sich hat, weist darauf hin, daß von P. nur an ein decr: electionis, nicht aber reprobationis gedacht ist (S. ob. S. 457). Zwar will Krehl das Fehlen des πρό nur als Zufall ansehen, Rück., B.-Cruf., Mey. es nur im Sinne von „vorlängst“ (vgl. οἱ προγεγραμμένοι Judä 4.) nehmen: wäre dies aber zulässig gegenüber solchen Parallelen wie προητοίμασεν Eph. 2, 10., βασιλεία προητοιμασμένη ἀπὸ καταβολῆς κόσμου Matth. 24, 34., ἣν προητοίμασας ἀπ᾿ ἀρχῆς Weish. 8, 9.? Auch von Fr. wird es daher als ἀπ᾿ αἰώνων erklärt. Was aber die Bed. des Wortes ἑτοιμάζειν betrifft, so dürfte von der sonst bestätigten: „bestimmen“ abzusehen oder wenigstens nur eine Anspielung darauf zuzugeben seyn, da das parallele Verhältniß zu κατηρτισμένα und das Gleichniß vom Töpfer die Bed. „bereiten“ ungleich näher legt. Δόξα ist auch hier, wie 8, 30., die letzte Stufe des προορισμός.

V. 24. Nun tritt die Anwendung der altteſt. Typen mit Deutlichkeit hervor. Das Mask. οὕς eine Attract. an ἡμᾶς, das καί coordinirt wie 8, 30. das ἐκάλεσεν dem προητοίμασεν. — Nach V. 6. war nur zu zeigen gewesen, daß das rechte Israel an den Verheißungen Theil habe, doch hatte schon das τέκνα ἐπαγγελίας V. 8. darauf hingedeutet, daß nach demselben Gesetze auch den gläubigen Heiden ein Antheil gebühre. So erweist nun der Ap. zuerst in V. 25. 26. diesen neuen Gedanken, sodann V. 27—29., daß auch nach den prophetischen Aussprüchen nicht das Volk als solches, sondern nur eine ἐκλογή aus demselben (11, 7) Antheil erhalten sollte.

V. 25. 26. Die von P. aus Hosea 2, 25. 2, 1. genommenen Aussprüche handeln nicht von den Heiden, sondern

von dem abgöttischen Reiche der zehn Stämme, welchen die Wiederannahme zum Gottesvolke verkündigt wird. Das Fem. *ἠγαπημένην* ist daraus zu erklären, daß לֹא עַמִּי und לֹא רֻחָמָה Namen sind, welche zur Symbolisirung der Verstoßung des Volkes einem Sohne und einer Tochter des Propheten gegeben wurden, *ὁ οὐ-λαός-μου* zu Einem Begriff im Griech. verbunden wie *τὸ οὐκ-ἔθνος* 10, 19., s. Kypke observ. II. 171. Kühner II. 407. Wie konnte nun der Ap. solche Aussprüche für die Berufung der Heiden anführen? Hat er den historischen Sinn nicht gekannt? Dies wäre jedoch hier nicht weniger unmöglich als bei einem Citate wie Matth. 2, 15. 18. Alle griech. Ausleger haben ihn erkannt, der Zusammenhang des Textes nöthigt in der That dazu, denn schon die von dem Ap. ausgelassenen Anfangsworte des V.: „ich will sie mir in das Land säen" mußten den Ap. darauf führen. Auch von Fr. wird daher nicht in Abrede gestellt, daß das Citat des Apost. hier wie in der parallelen St. K. 10, 19. sich nur auf eine vorausgesetzte *ὑπόνοια* stützt. Die jüdische Auslegung pflegte biblische Aussprüche nach dem Gesetze der ideellen Analogie auch auf solche Subjekte zu beziehen, die unter dieselbe Kategorie fallen. Die Gemaristen brauchen in diesem Falle die Formel עליו כתוב oder היינו דכתיב אומר „in Bezug darauf ist geschrieben" (Surenhusius *βίβλος καταλλ.* th. 51. Döpke Hermeneutik der neuest. Schriftsteller S. 159). In pneumatischer Weise wird dieser hermeneutische Kanon auch auf vorliegenden Fall angewendet. Da das Volk der zehn Stämme ein götzendienerisches war, so verfährt Gott mit den Heiden nach demselben Gnadenrathschlusse, Stier Andeut. zu gläub. Schriftverst. II. 333. (A. T. im N. 4. A. S. 21). Anders scheint es sich bei dem Citat 10, 20. 21. zu verhalten. — Während es in den LXX. heißt: *ἐρῶ τῷ οὐ λαῷ μου· λαός μου εἶ σύ,* hat P. *καλέσω κτλ.* Nach Fr., Mey. soll er das *καλεῖν* im Sinne von berufen genommen haben: „berufen werde ich, das nicht mein Volk ist, als mein Volk" — sprachlich nicht unzulässig, vgl. zu 4, 17., aber unnöthig, indem das „ich will dich mein Volk nennen" die Berufung schon in sich schließt; auch nicht entsprechend solchen Contrasten wie Jesaias 55, 5: „du wirst Heiden berufen, die du nicht kennst, und Heiden,

die dich nicht kennen, werden zu dir laufen", Zach. 13, 9.: „Ich will sagen: mein Volk, und sie werden sagen: mein Gott", 1 Petr. 2, 10: οἱ ποτὲ οὐ λαὸς, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ: nur äußerlich dürfte also das ἐκάλεσε auf die Form des Citats eingewürkt haben. — Ἐν τῷ τόπῳ, bei dem Propheten, wie schon der Targum erklärt, „im Exil;" so wohl auch P. „in den heidnischen Ländern" sc. „nicht auf heiligem Boden." Doch tritt in der Identität des Ortes im Gegensatz zu dem veränderten Verhältnisse Gottes auch die Größe der Umwandlung stärker hervor, Este: in eodem loco et absque eo, quod locum mutent, verum Dei cultum suscipient.

V. 27—29. Nun wird gezeigt, wie auch nach dem Ausspruche der Weissagung nicht πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, sondern nur eine ἐκλογή das Heil erlangen soll (11, 7). In der That liegt diese Idee den zahlreichen Aussprüchen zu Grunde, nach welchen der messianischen Zeit sichtende Strafgerichte vorangehen sollen, aus denen nur ein Ueberrest שְׁאֵרִית gerettet wird, wo von einem Schmelzfeuer gesprochen ist, welches das Erz erst von den Schlacken reinigen soll. Mal. 3, 2. 4, 1. Jesaia 65, 8. 9. — Κράζειν, das laute zuversichtliche Sprechen 8, 15. Joh. 1, 15., vgl. ἀποτολμᾷ 10, 20. Ueber den Ausspruch Jes. 10, 22. 23. und den denselben unrichtig wiedergebenden Sinn der LXX., welchen P. folgt, vgl. de Dieu, Fr., E. Meier theol. Jahrb. 1845. S. 190. Der Sinn des Hebr. ist: „Vernichtung ist beschlossen, überfluthend von Gerechtigkeit d. h. gerechten Strafgerichten; ja Vernichtung und beschloßnes Strafgericht vollzieht der Herr im Lande." Nach den LXX. „vollendend und schnell vollziehend (?) sein Wort — sc. ist der Herr — in Gerechtigkeit (das Part. für verb. fin. s. zu 5, 11.), denn ein schnellvollzogenes (?) Wort wird der Herr ausführen." Von Lachm., Tischend. wird nach A B und anderen wichtigen Zeugen ἐν δικ. — συντετμημένον ausgelassen. Fr. und Mey. sehen darin einen Schreibfehler; da indeß auch eine Textsupplirung aus den LXX. von Seiten der Abschreiber möglich wäre, so wird es darauf ankommen, ob die streitigen Worte dem pragmatischen Zwecke des Ap. dienen, denn da P. den LXX. folgt, obwohl dieselben hier vom Texte abweichen, so wird man von vorne-

herein voraussetzen, daß er dieses nur that, insofern er ihren Text seinem Zwecke am angemessensten fand.*) Hätte er nun συντέμνω beide Male in der Bed. „schnell vollziehen" gebraucht, so würde ein solcher Zweck nicht einleuchten. Eher, wenn er συντέμνω in der in den LXX. nachweislichen Bed. „genau bestimmen" nahm**), in welchem Falle sich der Sinn ergiebt: „der Herr vollendet genau (das zweite Verb. als nähere Bestimmung des ersten s. 10, 20) nach Gerechtigkeit, denn eine genau bestimmte Verkündigung wird der Herr vollziehen," d. i. mit Beziehung auf das κατάλειμμα σωθήσεται: „mag die Zahl des Volkes noch so groß seyn, eben nur ein kleiner Ueberrest wird übrig bleiben." Derselbe Gedanke ergiebt sich in noch markirterer Weise bei der von mehreren griechischen Auslegern angenommenen Bed. von συντέμνω. Unhaltbar ist zwar die Erkl. von Chrys., Theodoret, Cyrill, welcher auch Aug. und Pel. folgen, nach der der λόγος συντετμημένος das Ev. als eine compendiarische

*) Vgl. S. 519. Nachdem eine Zeitlang die Abweichungen paul. Allegate vom Text bloß auf Rechnung von Gedächtnißfehlern gesetzt worden, wie z. B. Rück. bei Eph. 4, 8. auf diese Weise hilft, haben Fr. und Mey. überall die strengste Absichtlichkeit nachzuweisen gesucht, und dieses im Ganzen mit Recht. Freilich stimmt wenig hiezu, wenn Mey. zu 1 Kor. 2, 9. Eph. 5, 14. dem so überlegt citirenden und mit der Schrift so wohlbekannten Ap. aufbürdet, „daß er allerdings eine canonische St. zu citiren beabsichtigt, aber durch Gedächtnißfehler vielmehr ein apokryphisches Buch citirt habe!" Es darf bei den paul. Citaten an das erinnert werden, was Drusius, Surenhus von niederländischen Juden ihrer Zeit berichten, welche den ganzen Codex nach hinten und vorn auswendig herzusagen wußten. Eine ältere Schrift, deren lediglicher Zweck ist, die convenientia der neutest. Abweichungen vom Grundtexte darzuthun, welches mit ebensoviel gesundem Urtheil als Scharfsinn geschieht, sind die Parallela sacra des ausgezeichneten Exegeten Franz Junius in s. Opera, Genevae 1613. T. I. (vgl. unten zu 11, 27.).

**) Diese Bed. wird von Fr. für zweifelhaft erklärt, aber wenn er das συνετμήθησαν ἑβδομήκοντα ἑβδομάδες Dan. 4, 29. (vgl. v. 26. Theodot. und die LXX.) selbst erklärt: abscissae uempe a tempore, hoc est ad sensum definitae, dient nicht diese Bemerkung bloß dazu nachzuweisen, wie die tropische Bed. entstanden seyn könne, mithin dieselbe zu bestätigen? Die verba praecidendi haben im Hebr. auch die Bed. decernendi vgl. חָקַק גָּזַר.

Heilslehre (*συντομή*) der Mannichfaltigkeit der alttest. Gebote gegenüber stellen soll; dagegen hat Orig. — neben jener Erkl. der Anderen — auch die: breviatum ubi multi vocati, sed pauci electi, und so auch Theod. Mops: *ὀλίγοι σωθήσονται ἀπ' αὐτῶν οἱ ἄξιοι τῶν κρειττόνων, καὶ τὴν γεγενημένην πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν περὶ τῶν καταγόντων ἐκεῖθεν τὸ γένος συντεμὼν εἰς ὀλίγους, ἐν αὐτοῖς πληρώσει μετὰ τοῦ δικαίου τῶν ὑποσχέσεων τὴν ἀλήθειαν.* Auch der Syrer nach der Pariser Polygl. hat in diesem Sinne ܦܣܩ abrumpere statt des ܦܫܩ der Ausg. von Trost. So ergiebt sich der für P. äußerst treffende Sinn, daß Gott die im Text V. 20. 21. ausgesprochene Verheißung allerdings vollziehen wird, aber vermöge seiner Gerechtigkeit nur mit großer Beschränkung der Volkszahl, also nur an einer *ἐκλογή*, an einem *ἥττημα* (11, 12.) vgl. Jes. 65, 8.: „So wie Most sich in der Traube findet und man sagt: „verdirb sie nicht, denn es ist ein Segen darin": so will ich meiner Knechte willen handeln und nicht das Ganze verderben, sondern ich ziehe aus Jakob einen Samen". Auf eben diesen Sinn ist E. Meyer a. a. O. selbstständig gekommen, ohne die Vorgänger zu kennen und ohne darauf Rücksicht zu nehmen, wie treffend dann das Citat im Zusammenhange der Beweisführung von V. 6. an ist, wie dann der Prophet das *οὐκ ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τ. θ.* ganz im Sinne des Ap. darthut. „Völlig wären wir untergangen, fügt dann verstärkend V. 29. hinzu, hätte Gottes Gnade nicht noch einen Samen für das neue Gottesreich übrig gelassen." Da dieses letzte Prophetenwort bei Jes. vorhergeht Jes. 1, 9., so ist von Erasm., Calv., Grot. *προείρηκεν* wie *προέγραψα*, Eph. 3, 3. genommen worden „an einem früheren Orte aussprechen," doch ist solche Zurückweisung auf frühere Stellen bei dem wohl stets memoriter allegirenden Ap. ohne Analogie, daher vielmehr von Voraussagung zu verstehen.

V. 30. 31. *Τί οὖν ἐροῦμεν*: Bei P., wie auch unser: „was sollen wir dazu sagen?" nur aus solchen Sätzen folgernd, welche zu bedenklichen Schlußfolgen Veranlassung geben, welche bedenkliche Folgerung dann auch in der

Regel als zweite Frage nach folgt, 3, 5. (vgl. 4, 1. 6, 1. 7, 7. 9, 14.), vgl. in demselben Sinne Cyrill zu 11, 25.: *τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς τοῦτο;* Auch bei Plato: *τί γὰρ καὶ ἐροῦμεν;* (de rep. IV. 433. D), bei Philo nach vorangegangenem Einwande: *τί οὖν λεκτέον;* (ed. Mang. I. 128. 529.) So auch unzählige Male bei Epiktet *τί δέ* und *τί οὖν* mit nachfolgendem Fragesatz, welcher das Bedenken ausspricht. Hier wird es von den Auslegern fast allgemein bloß als Folgerung des vorhergehenden Abschnittes angesehen. Von de W. indeß, da eben die Formel sonst nur einen Einwurf ausdrücke, als Andeutung, daß der Ap. sich „nach der ziemlich abschweifenden Argumentation von V. 6. an sammle, wie *τί οὖν* V. 7." Abschweifend war jedoch jene Argumentation keineswegs. Ueberhaupt aber ist auch *τί οὖν ἐροῦμεν* nicht die Formel, deren sich P. bedient, wenn er sich sammelt, sondern vielmehr *τί οὖν, λέγω οὖν, λέγω δὲ τοῦτο* (1 Kor. 1, 12. 11, 1). Ohne gerade auf dieses Bedenken Gewicht zu legen haben daher schon mehrere der älteren Ausleger — was den Neueren entgangen — das *ὅτι* nicht als Antwort, sondern als Inhaltsangabe der Frage angesehen: „was sollen wir dazu sagen, daß." So Pel., welcher diese Interpunktion neben der andern anführt, namentlich Cyrill, Theod. Mops., Theod. Monachus, und auch Chrys. muß so gelesen haben. Theod. Mops.: *συναπτέον γὰρ ἐπὶ τῆς ἀναγνώσεως κατὰ τὴν προκειμένην ἡμῖν ἑρμηνείαν· τί οὖν ἐροῦμεν, ὅτι ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην; καὶ τὰ ἑξῆς, τοῦτο τοῦ ἀποστόλου λέγοντος, ὅτι τί εἴποιμεν ἂν περὶ τούτου καινοῦ τε ὄντος ἄγαν, καὶ παρὰ πᾶσαν συμβεβηκότος ἐλπίδα, τοῦ τυχεῖν μὲν τοὺς οὐδένα λόγον ποιουμένους τοῦ πράγματος, μὴ τυχεῖν δὲ τοὺς τὴν πᾶσαν σπουδὴν περὶ τοῦτο ἔχοντας.* Nach Heum., Carpz., Olsh. dagegen soll die Frage nur das Problem aufstellen und das *διὰ τί* die Antwort geben. Würde man nicht aber alsdann ein *τί δὲ τὸ αἴτιον;* oder ein *διὰ γὰρ τί;* erwartet haben? Von Reiche wird nach dem *τί οὖν ἐροῦμεν* ein neues *ἐροῦμεν* hinzugedacht: „sollen wir einwenden, daß die Heiden, welche nicht — die Gerechtigkeit erlangt haben?" Doch hat diese Auffassung noch größere Bedenken gegen

sich, vgl. Fr., Mey. So muß denn doch, wie es scheint, bei der schon von Aug. angenommenen Fassung stehen geblieben werden, nach welcher ὅτι κτλ. als Antwort auf τί οὖν ἐροῦμεν anzusehen, dieses aber — abweichend von dem sonstigen Gebrauche des Ap. — eine bloße Schlußfolgerung ist, ohne das Moment des Bedenklichen mit einzuschließen, wie dieses jedenfalls 8, 31. der Fall ist. Indeß könnte doch wohl dem Ap. auch in diesem Falle ein gegnerischer Einwand vor Augen getreten seyn. Indem er das Schlußresultat zog, sprach er dasselbe in einer den Gegnern anstößigen Weise aus und fügte dann sofort dasjenige hinzu, was zur Wegräumung des Bedenkens dient. Das διὰ τί ist dann mit dem Vorhergehenden in einem Odem zu lesen. Noch wäre zu fragen, ob dieses Schlußresultat würklich aus dem ganzen vorhergehenden Abschnitte gezogen, oder vielmehr nur, wie von Pel., Justin., Mey. angenommen wird, aus den vorhergehenden proph. Belegstellen. Da jedoch diese eben nur dazu dienen das Vorhergesagte zu bestätigen, so ist hiezu keine Veranlassung, und mag demnach allerdings mit Chrys. gesagt werden, daß dieser Ausspruch als die σαφεστάτη λύσις des Kap. anzusehen sei. Wenn hierüber mehrere (de W. 1. 2. A., Baur, Zeller vgl. oben S. 496.) sich so ausdrücken, daß nunmehr erst bei dem Ap. der subjektive Gesichtspunkt für die Betrachtung der Sache ins Bewußtseyn getreten sei, so wäre wohl der richtigere Ausdruck, daß derselbe erst hier von ihm hervorgehoben worden, denn als das nothwendige Correlat des freien Gnadengeschenkes hat er auch schon in dem früheren ein sittliches Verhalten dagegen von Seiten des Menschen vorausgesetzt. Wenn es andrerseits bei Calv. heißt, daß der Ap. erst jetzt die causae humano captui comprehensibiles zeige, so ist, da dieselben ja selbst von Gott geordnet sind, damit eigentlich nichts gesagt, und vielmehr von den Remonstranten mit Recht darauf gedrungen worden, daß — die prädest. Fassung des Vorhergehenden vorausgesetzt — die Antwort auf das „τί οὖν ἐροῦμεν" keine andere, als die hätte seyn können: ὅτι τὰ ἔθνη ἐλεήθησαν, τὸν δὲ Ἰσραὴλ ἐπώρωσεν. Nur als eine vom Texte selbst widerlegte Behauptung kann es daher angesehen werden, wenn Cocc. dem Episc. entgegnet: Ap. non reddit rationem, cur Judaeis gratia non sit data, pe-

rinde ac gentibus, sed dicit, hoc tempore gentes factas esse exemplum misericordiae, quibus D. dederit fidem ac justitiam, contra Judaeos factos esse exemplum justae severitatis. Richtiger hätte der Prädestinatianer sich darauf berufen können, daß das von den Remonstranten Geforderte sich würklich, wenn auch nur in Bezug auf die Juden, Kap. 11, 7. finde: *ἡ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν, οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν.* Allein dort kommt eben, wie sich zeigen wird, das *εἰ δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργων* V. 6. in Betracht. — *Ἔθνη*, zumal durch die nachfolgende Apposition näher bestimmt, hier wo die Nationalitäten in Contrast gestellt werden: die Heiden. Von ihnen sagt selbst Goethe über Winkelmann, daß das Charakteristische des heidnischen Lebens das Leben für die Gegenwart sei.

V. 31. Cod. A B D E G Lachm. lesen *εἰς νόμον* ohne *δικαιοσύνης*, aber nicht nur würde dann die Antithese gestört: *ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικ., κατέλαβε δικ.*, wonach auch hier erwartet wird: *Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης, εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασε*, sondern für das bloße *νόμον* würde sich auch kein angemessener Sinn ergeben, vgl. Fr. über die Veranlassung der Auslassung. Die Alten, Chrys., Theod., Pel., Rück., B.-Crus., u. A. wollen unter *νόμος* beidemal das mosaische Gesetz verstanden wissen. „Israel hat nach seinem die Gerechtigkeit verheißenden Gesetze getrachtet (vgl. *ζῆν ἐν αὐτοῖς* d. i. durch ihre Erfüllung 10, 5.), aber dasselbe sc. die durch das Gesetz verheißene Gerechtigkeit nicht erlangt", wobei Cocc. an die schon im A. T. angedeutete *δικ. πίστεως* denkt: der sich so ergebende Sinn würde doch aber nur herauskommen, wenn man sich zu der von vielen Aelteren angenommenen Hypallage verstünde, *νόμος δικ.* für *δικ. νόμου* zu nehmen. Die Hälfte dieser Schwierigkeit bleibt für diejenigen stehen, welche, wie Theod. Mops., Maxim., Er., Beng., de W., unter dem 2. *νόμος δικ.* die christliche *δικ.* verstehen. So ist daher *νόμος* in dem weiteren Sinne von 3, 27. zu nehmen, und mit Cal., Crell., Spen., Phil., Mey. — wofür auch sprechen kann, daß vorher nur von *διώκειν δικ.* überhaupt die Rede war — an eine via, disciplina der Gerechtigkeit zu denken: „sie trachteten (nämlich in

ihrem Gesetzeseifer) nach einem Rechtfertigung gebenden Mittel, und erlangten gerade die Rechtfertigung nicht.

V. 32. 33. Ὡς nach Heum. „ein zierlicher Zusatz, dergleichen sogenannte Flickwörtlein die griech. Sprache nicht wenige hat.“ Nach Chrys. soll es dazu dienen, die Gesetzerfüllung als eine nur scheinbare zu bezeichnen, vielmehr dient es wie im Klass. bei Participien dazu, den Gedanken wie in fremder Seele ruhend darzustellen, also hier: „in der Meinung dazu zu gelangen.“ Aehnlich schon Er., vgl. 2 Kor. 2, 17. Joh. 1, 14. 7, 10. Win. S. 702. — Der Beweis für die Verkehrtheit dieses Strebens liegt darin, daß ihnen Christus, dieser *θεμέλιος*, zur Veranlassung zum Falle wurde. — *Γάρ* nach A B D* F G von Lachm. ausgestoßen, so daß die Struktur folgende wäre: *ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως* sc. *διώκοντες νόμον δικ. ἦσαν*, „weil sie auf einem eingebildeten Wege suchten, so stießen sie sich.“ Der Sinn ist erträglich, doch liegt er nicht so nahe, daß man den Grund für die Weglassung des *γάρ* mit Fr. Mey. darin suchen könnte, daß die Abschreiber eben auf diese Construktion gefallen. In der ersten prophetischen St. ist der Stein das innerhalb der äußeren Theokratie begründete ideale Gottesreich, welches in allen Stürmen gesichert bleiben soll vgl. Zach. 3, 9., dieser Stein führte die Prädikate *ἀκρογωνιαῖος, ἔντιμος κτλ.* Da aber hier von dem von den Ungläubigen daran genommnen Anstoß die Rede ist, so verbindet der Ap. damit sofort die Prädikate aus Jes. 8, 14., welche ausdrücken, wozu schließlich dieser Stein den Ungläubigen wird. Von P., wie auch 1 Petr. 2, 6. 7., wird dieser Stein von dem Haupte der ideellen Theokratie ausgelegt, in welchem ja auch das Bestehen derselben begründet war. Hier, wo die Worte der griech. Uebers. dem Zwecke des Ap. weniger entsprechen, hat sie der Ap., wie er auch sonst thut (s. zu 10, 15. 1 Kor. 14, 21. u. a.), genauer nach dem Grundtexte gegeben: *τίθημι ἐν Σίων* statt *ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια τοῦ Σίων* und *λίθον προσκόμματος κ. πέτραν σκανδάλου* statt *λίθον προσκόμματος καὶ πέτρας πτῶμα*.

Paraphrase.

Ich rede die Wahrheit in Christo, und lüge nicht, wie mir denn auch mein vom h. Geist durchdrungenes Gewissen das Zeugniß giebt: ich empfinde einen überaus peinlichen und ununterbrochenen Schmerz in meinem Innern, ich selbst nämlich würde, wenn es möglich wäre, wünschen, statt meiner Brüder verflucht zu seyn und ausgestoßen von Christo. Sind es doch nach Fleisch und Blut meine Verwandten, noch mehr, sind es doch Israeliten, welchem Volke ja einst die Kindschaft Gottes sammt dem Symbol von Gottes Nahesëyn vertraut wurde, die Bündnisse mit den Erzvätern und das Gesetz, der bedeutsame Cultus und die von den Erzvätern empfangenen Verheißungen, aus denen diese selbst stammen, und vor Allem Christus seiner menschlichen Abkunft nach, welcher über alle Andere hinaus Gott ist, gepriesen in Ewigkeit.

Nicht aber will ich mit meiner Klage das sagen, daß Gottes Wort zunichte geworden sei. Die Verheißungen Israels sind von Anfang an immer nur auf einen Kern des Volkes gegangen. Nicht Alle nämlich, welche von Israel stammen, sind Israel, und nicht alle leiblichen Nachkommen von Abraham sind seine Kinder. Ausdrücklich heißt es: „in Isaak soll dir ein Same erweckt werden"; hienach werden also nicht die fleischlichen Nachkommen als Gottes Kinder betrachtet, sondern als die eigentlichen Nachkommen werden die angesehen, welche (wie jetzt die an Christum Gläubigen) in Kraft einer Verheißung geborne Kinder sind. Eine Verheißung ist ja nämlich jenes Wort: „um diese Zeit werde ich kommen u. s. w." Dort waren es nun freilich die Kinder verschiedener Mütter, aber dasselbe Gesetz wiederholt sich auch bei Rebekka, wo die Mutter dieselbe und der Vater derselbe: damit der göttliche Erkürungsvorsatz als von menschlichen Bedingungen, wie die Werke sind, unabhängig Bestand habe, wird noch vor der Geburt und bevor die beiden Kinder gehandelt haben, erklärt: „der Erste soll dem Zweiten untergeordnet seyn," und später „den Jakob habe ich vorgezogen, den Esau nachgesetzt."

Was sollen wir nun hieraus folgern? Doch nicht, daß eine Ungerechtigkeit bei Gott? Nimmermehr. Denn wo er

dem Moses eine besondere Auszeichnung zu Theil werden läßt, erklärt er ja: „wessen ich mich einmal erbarme, dessen erbarme ich mich". Nicht also vom Wollen und Streben des Menschen hängt das Heil ab, sondern vom Erbarmen Gottes. Wie sehr dies der Fall sei, zeigt sich nach der Schrift bei Pharao, von welchem es trotz seines Laufens gegen den göttlichen Willen heißt: gerade darum habe Gott ihn auftreten lassen, um ihn in seinem Widerstreben zu verhärten, und so desto mehr zum Organe seiner Selbstverherrlichung zu machen. So vollzieht nun Gott seinen Erbarmungsrathschluß an denjenigen, welche durch Erbarmung selig werden wollen, und verhärtet diejenigen, welche in ihrem Widerstreben solchen Gnadenrathschluß zurückweisen.

Nun magst du mir sagen: warum schuldigt dann Gott noch die Ungläubigen an, wer kann jemals seinem Willen widerstehen? Vielmehr frage ich dich: „o Mensch, wer bist du, das Geschöpf, der du deinen Schöpfer vor die Schranken rufst? Darf denn das Gefäß zu dem Töpfer sagen, warum hast du mich so gemacht? Oder hat derselbe nicht die Macht über den Thon, Gefäße der Ehre oder Unehre daraus zu bilden? Das mache ich als Gottes absolutes Recht gegen dich geltend, wenn du dich auf den Rechtsstandpunkt stellen willst. Wie aber, wenn Gott gar nicht einmal so verfahren ist, wenn er die, an welchen er seinen gerechten Zorn erweisen will, die ungläubigen Juden, diese Gefäße des göttlichen Zornes, welche zur Unehre bereitet sind, mit großer Langmuth getragen hat, und um an den Gefäßen der Erbarmung, die er von Ewigkeit zur Herrlichkeit bereitet hat, den Reichthum dieser seiner Herrlichkeit zu offenbaren, uns nun auch berufen hat — nicht bloß aus den Juden, sondern auch aus den Heiden, wie es bei Hosea heißt: „ich will die, die nicht mein Volk sind, mein Volk nennen." In Betreff Israels aber ruft Jesaias: „Und wenn die Zahl der Kinder Israels noch so groß wäre, der Ueberrest soll gerettet werden. Denn der Herr vollendet sein Wort, indem er es in gerechtem Gerichte verkürzt. Denn eine verkürzte Verheißung wird der Herr erfüllen." Und wie Jesaias vorhersagt — „wie Sodom und Gemorrha wären wir gänzlicher Vernichtung preisgegeben, wenn der Herr

uns nicht einen Samen gelassen hätte." Was folgt hieraus? das allerdings Anstößige, daß die Heiden, welche nicht nach der Gerechtigkeit getrachtet, die Gerechtigkeit erlangt haben, eine Gerechtigkeit aber durch den Glauben, Israel dagegen, das nach einem Wege der Gerechtigkeit getrachtet, zu einem solchen nicht gelangt ist — warum? Weil sie nicht auf dem Wege des Glaubens, sondern, als könnten sie's durch Gesetzeswerke erlangen, danach gestrebt haben. Der Stein des Anstoßes hat ihnen nämlich zum Falle gereicht, nach dem Worte: „Ich lege in Zion einen köstlichen Grundstein, welcher zum Steine des Anstoßes wird, wer aber seinen Glauben darauf richtet, wird nicht zu Schanden werden."



Kapitel X.

Inhalt und Theile.

1) Weitere Ausführung, daß Israel's Ausschließung nur in seinem Unglauben begründet sei, V. 1—13. 2) Auch können sie sich damit nicht entschuldigen, daß Gott das Seinige nicht gethan, die Menschheit mit dem Ev. bekannt zu machen, oder daß es zu ihnen nicht gelangt sei, oder daß sie nicht hätten einsehen können, welches ihr Verhalten dagegen und Gottes Verhalten gegen die Heiden seyn würde, V. 14—21.

---

1) Weitere Ausführung daß Israel's Ausschließung nur in seinem Unglauben begründet sei, V. 1—13.

V. 1. Chrys.: *μέλλει πάλιν αὐτῶν καθάπτεσθαι σφοδρότερον ἢ πρότερον· διὸ πάλιν ἀναιρεῖ πάσης ἀπεχθείας ὑπόνοιαν καὶ πολλῇ κέχρηται τῇ προδιορθώσει.* Richtiger Beng. im Rückblick auf das Vorhergehende: nunc quasi superata praecedentis tractationis severitate, comiter appellat fratres. Das *μέν* mit verschwiegenem Gegensatze vgl. 3, 2., derselbe liegt in V. 3., daß sie nämlich sich selbst gegen ihr Heil verblendet. *Εὐδοκία* nach Theod., Chrys., Oekum.: *ἡ σφόδρα ἐπιθυμία*, so Luth.: „Wunsch." Nach der sprachlichen Untersuchung von Fr., welcher Mey. sich anschließt, ist jedoch nur die Bed. propensa voluntas nachweislich. So hat denn auch Vulg., Pesch., Ulf. hier nur voluntas, Aug. bona voluntas wie die Vulg. auch Luc. 2, 14., Er., Beza, Erasm., Schmidt propensa voluntas, Calv. benevolentia. Allerdings fehlt es bis jetzt noch (auch im Thes. Steph. ed. Par.) an einem Beispiele, worin *εὐδοκία* geradezu = Wunsch. Theod., welcher zu Ps. 5. (Opp. I, 639.) die Bed. genauer untersucht, bestimmt doch nur den Begriff als *τὸ ἀγαθὸν θέλημα.* Aber wie hätte der Ap. sagen können:

„mein Wohlgefallen und mein Gebet für sie zu Gott ist auf ihr Heil gerichtet?" Um so weniger konnte er dieses sagen, wenn nach A B D E F G Lachm., Tischend. das ἡ nach δέησις ausfällt, in welchem Falle man, wenn auch nicht nothwendigerweise, doch um so eher ἡ εὐδοκία mit πρὸς τὸν θεόν verbinden wird. Hienach wird man voraussetzen, daß in εὐδοκία auch das Moment des Wünschens lag, wie denn Theod. a. a. O. das Verb. εὐδοκεῖν mit ἀγαθὰ θέλειν τινί erklärt. Da nun zugegeben wird, daß das Verb. εὐδοκεῖν 2 Kor. 5, 8., 1 Theſſ. 2, 8. die Bed. delectari, lubenter velle habe, so ist auch um so unbedenklicher anzunehmen, daß bei εὐδ., wie in חֵפֶץ, die Bed. oblectatio in die von desiderium übergegangen ist (de W., B.-Cruſ., Phil.). Beng.: lubentissime auditurus essem de salute Israëlis. So hat εὔνοια auch die Bed. „Aeußerung des Wohlwollens" erhalten: immer aber wird man genauer im Deutschen bei der Uebers. bleiben: „mein guter Wille für sie," welcher Begriff im Deutschen die Mitte hält zwischen „Wohlgefallen" und „Wunsch." Wie Kap. 1, 10. geht der Wunsch in das Gebet über. — *Εἰς σωτηρίαν* die nähere Bestimmung des ὑπὲρ αὐτῶν, wofür einige Zeugen das erklärende ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ lesen.

V. 2. Grund dieses Wohlwollens: es ist doch ein Eifer für die göttlichen Dinge da, der bei den Heiden fehlt. Gennad.: *σύνοιδα φησὶ καὶ μαρτυρῶ ζήλῳ θείῳ πρὸς τὸ εὐαγγέλιον ἀνειληφέναι μάχην αὐτούς. εἷς γὰρ ἦν ποτε τούτων καὶ αὐτός.* — *Ζῆλος θεοῦ* nach der weitern Bed. des Genit.: „der Eifer um Gott" Joh. 2, 17. 1 Makk. 2, 58. *Ἐπιγιγνώσκω* wie unser „erkennen, einsehen," von dem Wissen mit Verständniß. Es kann die Frage seyn, inwiefern dieser blinde Eifer, der Quell der jüdischen Verfolgungssucht, Lob verdiene, zumal da seine Blindheit — wie das Beispiel gläubiger Pharisäer wie Nikodemus zeigt — als ignorantia vincibilis angesehen werden muß. Indeß immer nur relativ, so daß ihm auch relative Entschuldbarkeit zukommt, wie die Beurtheilung der jüdischen ἄγνοια zeigt Luc. 23, 34. Apg. 3, 17. 1 Kor. 2, 8. 1 Tim. 1, 13. — auch hörte dieser Eifer um Gott, dadurch, daß er mit der Schuld der Blindheit be-

haftet, ebensowenig auf an sich lobenswerth zu seyn, als die φρόνησις des ungerechten Haushalters wegen seiner ἀδικία. Vgl. Dannhauer theol. conscientiaria 2. A. S. 175.*). Calv.: caeterum hic discamus, quo nos bonae nostrae intentiones abripiant, si illis obsecundamus; vulgo haec putatur optima et valde idonea excusatio, ubi is qui redarguitur obtendit, se non malo animo fecisse.

V. 3. Das οὐ κατ' ἐπίγνωσιν wird erwiesen. Ἀγνοοῦντες nach Chrys., Rück. „nicht kennend" als ein mildernder Erklärungsgrund hinzugefügt, nach Mey., Phil.: „die Verschuldung dieses Nichtkennens läßt P. ganz auf sich beruhen, nicht sowohl aus milder Schonung als vielmehr, weil er eben nichts Anderes, als dieses οὐ κατ' ἐπίγνωσιν zu erhärten hatte." Allein dem negativen ἀγνοοῦντες κτλ. entspricht doch das positive τὴν ἰδίαν δικ. στῆσαι, und in diesem, wie in οὐχ ὑπετάγησαν, liegt offenbar die Anklage des selbstgerechten Eigenwillens, so daß auch Chrys., welcher zu dem ἀγνοοῦντες bemerkt hatte: πάλιν τὸ ῥῆμα συγγνώμης, hinzufügt: ἀλλὰ τὰ ἑξῆς κατηγορίας πᾶσαν ἀναιρουμένης ἀπολογίαν. So wird also ἀγνοεῖν wie auch im Klass. (vgl. Pape) von verschuldetem Nichtwissen = „verkennen" genommen werden müssen 1 Kor. 14, 38. — Δικ. hinter ἰδίαν nach A B D E von Lachm., Tischend. getilgt, ἰδία wie Phil. 3, 9. ἐμὴν δικ. τὴν ἐκ νόμου, die der Mensch darum ganz sein Eigenthum nennen kann, weil sie erworben, im Gegensatz zu der geschenkten s. zu 3, 21. S. 143. — Στῆσαι wie 3, 31., Hebr. 10, 9. — Ὑπετάγησαν reflexiv wie 1 Kor. 15, 28., das Ev. von der geschenkten Gerechtigkeit als eine objektiv göttliche Anordnung, welcher der Mensch sich und sein eigenmächtiges τρέχειν und θέλειν unterzuordnen hat V. 16. 1, 5. Acta Thomae S. 74.: πᾶς οὖν ὁ λαὸς ἐπίστευσε καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχὰς πειθηνίους παρέσχον τῷ θεῷ.

---

*) Eine verfehlte Lösung mit Bezug auf unsere St. in den quaest. ad orth. qu. 108. bei Just. Mart.: „nur so lange ist die ἄγνοια schuldlos, als der Erfolg noch nicht den Irrthum aufgedeckt, wie dieses durch die Schicksale der Juden und des Christenthums nach Christi Kreuzigung geschah."

V. 4. Vgl. d. Abh. von Knapp scripta v. argum. II. Es wird nachgewiesen, woraus jenes *οὐχ ὑπετάγησαν* erkannt werden könne, daraus, daß das *οὐχ ὑποταγῆναι τῇ δικ. θ.* nichts Andres ist, als das *πιστεύειν τῷ θεῷ*, zu welchem sie sich ja nicht verstehen. Was die Bed. von *τέλος* betrifft, so ist am einfachsten mit Vulg., Luth. bei der Bed. „Ende" stehen zu bleiben. Severian: *ἢ τέλος νόμου, ὡς τέλος γεγονὼς τοῦ νόμου, τουτέστι παύσας αὐτόν.* *Τέλος* in diesem Sinne wird nach dem Vorhergehenden erwartet, und ist dem paul. Lehrtypus entsprechend Gal. 2, 19. 3, 13. 4, 5. Col. 2, 14. und Röm. 7, 1 f. Wenn es nun andrerseits heißt, daß Christus zur *πλήρωσις νόμου* gekommen sei, so ist hiemit das *καταργεῖν τὸν νόμον* nicht dadurch auszugleichen, daß P. unter dem *νόμος* überhaupt nur das Cärimonialgesetz verstanden (Er. paraphr.), oder daß nach der Coccejanischen Theorie das *καταργεῖν* eben nur auf das im Zorne Gottes aufgelegte Cärimonialgesetz gehe, auf jene nicht guten Gebote Ezech. 20, 25. Jerem. 31, 32., vielmehr bezieht sich die Aufhebung des Gesetzes bei P. nicht auf den materiellen Inhalt, sondern auf die formelle Seite desselben, vgl. oben S. 327., und hier zu V. 5.. Luth.: „von der Tyrannei und Verpflichtung des Gesetzes hat uns Gott erlöset. Es ist aber ein unmögliches Ding und ganz und gar wider Gott, daß man das Gesetz wollte abthun, da es doch natürlich in aller Menschen Herz geschrieben ist" (Walch. XXII. 680.). — *Χριστός* aber darf — wie *εἰς δικ. κτλ.* zeigt — hier nicht mit Arminianern und Socinianern, Grot., Crell., Seml., metonymisch mit doctrina Christi vertauscht werden. Unter den abweichenden Ansichten ist von sprachlicher Seite diejenige für unzulässig zu erklären, nach welcher *τέλος* im Sinne von *τελείωσις* stehen soll, oder wie Mylius sich ausdrückt, das concr. *Χριστός* für das abstr. *ἡ ὑπακοὴ τοῦ Χρ.* So unter den Aelteren Orig.: perfectio legis Aug. in Ps. 5., Pel.: talis est ille qui Christum credidit illa die, qua credidit, qualis ille, qui universam legem implevit. Epiph. ed. Patav. ancoratus S. 98. führt den Spruch mit Substituirung von *πλήρωμα* statt *τέλος* an. Herv., Luth.: „Christus ist der Inhalt des Gesetzes, wer den hat,

hat das Gesetz erfüllt" (Walch. XXII. 680.), Mel., Zw. — dies bei den späteren Lutheranern — mit besonderer Betonung der obed. act. gegen Pisc. — die traditionelle orthod. Fassung, bei Hunnius, Bald., J. Gerh. vgl. dessen quaest. 2. zu K. 10., Calov, Quenstedt (III. 283.). Weder 1 Tim. 1, 5., noch die von Elsner dafür angeführten St. der Klassiker beweisen diese Bed., noch auch bei J. Weller die Vergleichung des rabb. סוֹף und des syr. ܣܘܟܐ in der Bed. summa. Zulässig ist dagegen die Bed. „Ziel" entweder, insofern Christus das Ziel des gesetzlichen Instituts Gal. 3, 24., so Theod., Cyrill, Gennad., oder insofern die δικ. des Menschen, das Ziel des Gesetzes, durch Christum erlangt, mitgetheilt wird, so Chrys., Beza, Calixt., Beng. — dies die in der kath. Kirche vorherrschende Auslegung bei Abäl., Thom. Aq., Este, Menochius u. v. a. So wahr nun diese Gedanken an sich sind, so weist doch der Zusammenhang mit V. 5. und 6. nur höchstens indirekt darauf, insofern das erlangte Ziel auch das Ende des Strebens ist. Der hervortretende Gedanke ist jedoch die Aufhebung des Gesetzes nach seiner formellen Seite, insofern nun nicht mehr das ποιεῖν, sondern das πιστεύειν der Weg der Weg zur Gerechtigkeit ist. Auch hier wie 1, 16. 3, 22. 10, 11. das παντί mit dem Hinweis darauf, daß es auch bei den Heiden keiner andern Vermittlung bedürfe.

V. 5. Der in dem πιστεύειν angedeutete Gegensatz der gesetzlichen Oekonomie wird nun ausdrücklicher ausgesprochen. Im Gesetz kommt es auf das ποιεῖν an, also auf eine durch menschliche Leistungen zu erwerbende Gerechtigkeit, die Oekonomie des Glaubens setzt ein innerliches Empfangen an die Stelle. Ritschl die altkath. Kirche S. 80.: „die Opposition des P. gegen das mosaische Gesetz beruht nicht auf materieller Kritik gerade des mosaischen Gesetzes, sondern auf formeller Kritik des Begriffs des Gesetzes, um deren willen er jedes Gesetz für unfähig erklärt haben würde, die Gerechtigkeit zu bewürken." — Γράφειν c. acc. im Sinne von περί τινος wie scribere aliquem Joh. 1, 46. — Als das letzte Endziel für den Menschen setzt der alttest. Ausspruch die ζωή 3 M. 18, 5. 5 M. 30, 16. Ezech. 20, 11. Da nun auf dem historischen Standpunkte der mosaischen Oekonomie

in dieser ζωή nur die vita prospera liegt, so finden Aeltere, Orig., Ambr., Abäl. schon hier einen Gegensatz zwischen der beiderseitigen Gerechtigkeit. Nach der Lesart in A B Vulg. soll die Gesetzesgerechtigkeit nur das Leben in der Gerechtigkeit selbst verheißen, wogegen die Glaubensgerechtigkeit das ewige Leben*). Aber die Lesart ist unhaltbar, und der Unterschied eine Subtilität: das ἐν hat die Bed. „durch." Es hat sich bereits gezeigt, das P. das tiefsinnige Gesetzeswort nicht als Wort des Moses, sondern als Gotteswort gefaßt, mithin auch ζωή von dem Standpunkte christlicher Einsicht aus gefaßt hat, vgl. ob. S. 327.; auf der Entwickelungsstufe, zu welcher zur Zeit Jesu die Eschatologie des palästinensischen Judenthums gelangt war, hatte sich aber auch im allgemeinen Bewußtseyn der Begriff des Lebens zu dem des ewigen Lebens erweitert, daher Onkelos in der vorliegenden Gesetzesstelle 3 M. 18, 5. בְּחַיֵּי עָלְמָא, übersetzt, wozu Jonathan noch hinzufügt וְחוּלָקֵיהּ עִם צַדִּיקַיָּא „und sein Antheil wird mit den Gerechten seyn."

V. 6. 7. In tiefsinniger Parodie wird die ratio salutis der oec. fidei in Worten, welche ein encomium des Gesetzes aussprechen, so ausgedrückt, daß sich ergiebt, wie groß die Verschiedenheit beider Oekonomien, indem jenes höchste Ziel, die ζωή, auf dem Wege des ποιεῖν dem Menschen unerreichbar bleibt, dagegen auf dem Wege des πιστεύειν leicht zu erreichen ist. Die angeführten Worte nämlich 5 M. 30, 11—14. stützen die Ermahnung zu treuer Gesetzbefolgung darauf, daß ja dieselbe nun, nach geschehener Offenbarung, dem Menschen so leicht gemacht sei: bei der tiefen Kluft aber, welche noch zwischen dem Erkennen des göttlichen Willens und dem Thun bleibt, vindicirt den Ausspruch der Ap. vielmehr mit tiefster Wahrheit

*) So ist das ἐν αὐτοῖς auch von Philo genommen worden, welchem ja ὁ πρὸς ἀλήθειαν ᾅδης ὁ τοῦ μοχθηροῦ βίος ist; er erklärt zu 3 M. 18, 5.: οὐκοῦν ἡ πρὸς ἀλήθειαν ζωὴ περὶ παντός ἐστιν ἐν ταῖς θεοῦ κρίσεσι κ. προστάξεσιν, ὥστε θάνατος ἂν εἴη τὰ τῶν ἀθέων ἐπιτηδεύματα. Wäre Jak. 1, 25. das ἐν τῇ ποιήσει mit Kern, Neand. zu erklären: „in dem Thun selbst wird seine Seligkeit liegen", so ließe sich dieser Ausspruch vergleichen.

der christlichen Offenbarung der Glaubensgerechtigkeit*). Wie nun hienach der Sinn der Worte bei dem Gesetzgeber ein von der paulinischen Auslegung augenfällig sehr verschiedener, ja mit demselben contrastirender ist, so hat seit den ältesten Zeiten die Mehrzahl der Ausleger hier nur eine Anwendung der alttest. Gesetzworte gefunden, Chrys., Theod., Cyrill, Gennad., Maxim., (Orig. unklar) Pel., Thom. Aqu., Herv., Calv., Este, Mel., die alten luth. Theol. Flacius, Mylius, Rungius, Spen., Beng., unter den Neueren besonders Rück., de W., Phil., vgl. Neand. Pflanzung II. 725.; Thom., später Seml. sprechen von einer accommodatio, Calv. von einer expolitio, Grot. von einer ὑπόνοια, Calixt von einer allusio, Flacius, Rungius, Beng. von einer suavissima parodia. Nun konnte aber eine solche detorsio eines alttest. Wortes, zumal wenn sie sich wie hier zu einer Parodie steigert, der Würde der Schrift zu nahe zu treten scheinen, daher von andern Auslegern die paul. Deutung als historischer Sinn der mosaischen Worte nachzuweisen gesucht wurde, in neuerer Zeit wenigstens eine im Text begründete Berechtigung der gemachten Anwendung, endlich auch nur ein von P. nach rabbinischer Hermeneutik darin gefundener Geheimsinn. So Aug. de nat. et grat. c. 83. (X. 110.), Abäl., Luth. (welcher indeß ebensosehr zu ersterer Klasse gehört), Bucer, Bald., J. Gerh., Justinian, Cocc., Calov, Hackspan, Olsh., Fr., Mey. Was aber jenes religiöse Bedenken betrifft, würde es P. nicht mit Recht damit zurückgewiesen haben, daß ja seine Anwendung dem alttest. Worte nicht seine Wahrheit bestreite, daß ja in der That schon in der sicheren Erkenntniß des göttlichen Willens eine große Gnade liege, daß aber in derjenigen Oekonomie, welche nun durch die Glaubensgerechtigkeit auch die Kraft der Erfüllung mittheile, eine weit größere Gnadenerweisung gegeben sei (vgl. das comparative Verhältniß der δόξα beider Oekonomien, wie es 2 Kor. 3, 9—11. ausspricht)? Schon das ist nicht gelungen, eine dem Sinne des Textes ent-

*) Die protest. Dogmatik bediente sich des Ausspruchs für die perspicuitas scr. s. Quenst. I. 121. Heidbegger medulla th. l. 2. c. 32.

sprechende Anwendung nachzuweisen, noch viel weniger die Identität des historischen Sinnes mit der paul. Ausdeutung. Die Vertheidiger dieser Identität stützen sich darauf, daß den angeführten Worten bei Moses messianische Verheißungen vorangehen von der Zeit, wo das Volk sich bekehren, die Herzensbeschneidung erfahren, und so das Gebot halten werde. Wenn, sagt Aug., das mosaische Wort geistlich ausgelegt werde, so komme es auf das „seine Gebote sind nicht schwer" hinaus, wie es denn auch auf das Ev. gehe, da P. hinzufüge „und dies ist unsere Predigt des Glaubens," und Mos. kurz vorher von der Herzensbeschneidung und Gottesliebe geredet habe. Abäl., ohne auf das Einzelne einzugehen: Sciens M. legem, quam dederat, mysticis esse sensibus plenam, qui non nisi adventu Christi aperiendi essent, — admonet populum, ne desperaret de spirituali illa legis intelligentia tanquam aperienda. Auf geniale Weise, wiewohl auch ganz gegen den Sinn der alttest. St., zu Luth. 5 M. 30. (Walch. III., 2384.), welcher, während er einerseits die bloße Anwendung bei P. vertheidigt, andrerseits das gesetzliche Wort zu einem evangelischen macht. Gerade im Gegensatze zu den Sophisten, nach denen die Erfüllung des Gesetzes die menschlichen Kräfte nicht übersteigen soll, habe Moses gesprochen: „das Wort ist dir nahe in deinem Munde und deinem Herzen," als wolle er sagen: „wo du es nicht in deinem Herzen hast, also innig lieb hast, wirst du es nicht thun mögen." „P. aber hat mit Fleiß Mosen nicht wollen von Wort zu Wort anführen, sonderlich im vördern Theil, sondern hat aus überflüssigem Geist Ursach genommen, wider die Werkheiligen gleich einen neuen eignen Text zu machen: darum so hat er das Stück ausgelassen, das zweimal im Mose steht (daß ers zu uns bringe, daß wir's hören und thun). Dazu spricht er nicht, daß so geschrieben sei, sondern daß die Gerechtigkeit des Glaubens also rede. Darnach aber, da er Mosen von Wort zu Wort anzeucht, spricht er: Was sagt aber die Schrift? Auf daß er anzeige, daß seines Geistes und nicht Mosis Wort sei, was er der Gerechtigkeit des Glaubens zugiebt, wiewohl fast eine Gleichheit unter ihnen ist. So stimmet nun Mose und P. nach

einfältigem Sinn im letzten Theil überein. Denn P. will, daß durch die Worte: „das Wort ist nahe ꝛc." gelehret werde, daß man mit dem Herzen glaube zur Gerechtigkeit durchs Wort des Glaubens, welches Mose auch will, da er befiehlt, daß sein Gebot erfüllt werde, d. i. dieweil es geliebet wird, durch den Glauben geschiehet." Vgl. Buc. Cocc. nach kühnerem Schlusse unter Zumuthung einer Folgerung: „wer die Verheißung der Herzensbeschneidung hatte, mußte auch den Schluß machen, filium dei venturum de coelo et ab inferno rediturum, ut annunciet justam partam justitiam et salutem." Von denjenigen Neueren, welche sich begnügen die Berechtigung der Textanwendung nachzuweisen, sagt Olsh.: „Zwar gelte das Gesagte bei Moses vom alttest. Gesetze, „aber es fehlt auch im N. T. das Gesetz nicht, sondern ist nur hier als eine nicht mehr äußerliche, sondern als die ewige Stimme des Wortes im Herzen aufgefaßt"; da nun bei Mos. vorher die Beschneidung der Herzen verheißen sei, so sei hiemit die Anwendung auf das neutest. Glaubenswort gerechtfertigt, wofür von Knapp überdies geltend gemacht wird, daß ja der Text eigentlich nur das Gebot der Liebe im Auge habe V. 6. 10. 20, welches ohne Glauben nicht erfüllt werden könne.*) Den Einwurf, daß P. den Ausspruch nicht bloß vom Glaubensworte, sondern von Christo selbst erkläre, will Olsh. dadurch beseitigen, daß ja „in Christo das ewige Wort Fleisch gewörden und das Objekt der Glaubenspredigt bleibe." Allein die verheißene Herzensbeschneidung ist in der St. nicht die Würkung einer neuen Gnadenökonomie sondern nichts Andres, als die göttlich bewürkte Willigkeit der Gesetzerfüllung, welche der Ge-

*) Auch von Philo ist mit Beziehung auf vorliegenden Spruch an einer St. alle Gesetzesforderung auf jenes eine Gebot zurückgeführt worden, de vict. off. ed. Mong. II. 257.: *αἰτεῖται, ὦ διάνοια, παρὰ σοῦ ὁ θεὸς οὐδὲν βαρὺ καὶ ποικίλον ἢ δύσεργον, ἀλλὰ ἁπλοῦν πάνυ κ. ῥᾴδιον, ταῦτα δέ ἐστιν ἀγαπᾶν αὐτὸν ὡς εὐεργέτην.* Allerdings ist es nun ein Vorzug des Deuteron., daß dasselbe die Gottesliebe als Summe aller Geböte hervorhebt (Riehm die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab 1854. S. 21.), wie sich auch sonst darin zu erkennen giebt (s. ob. S. 509.), daß es einer höheren ethischen Entwicklungsstufe der proph. Zeit angehört. Allein die vorliegende St. bezieht sich keinesweges bloß auf die *ἐντολή* der Gottesliebe, sondern auf alle *ἐντολαί*, vgl. dort V. 16.

setzgeber schon zu seiner Zeit von dem Volke fordert, vgl. das σήμερον V. 11. 15. und V. 17. Es bleibt mithin der Contrast stehen, daß diejenige Gottesliebe, welche in der neutest. Oekonomie durch die Glaubensgerechtigkeit erweckt wird, in der alttest. die Form des fordernden Gebotes behält.

So hat denn die neueste Auslegung bei Reiche, Fr., Mey., ohne die Art der Deutung des Ap.'s hermeneutisch rechtfertigen zu wollen, dieselbe nur unter den Gesichtspunkt des jüdischen מִדְרָשׁ d. i. Geheimsinns gestellt. Mit Widerlegung der sehr verfehlten Deutung bei Fr. erklärt Mey.: „P. findet hier eine Allegorie und mittelst dieser eine indirekte Prophetie auf die von jenem ποιεῖν, welches die Gesetzgebung fordere, ganz heterogene Forderung, welche die Glaubensgerechtigkeit stelle, indem sie nämlich nur Unglauben an Christum, als sei dieser nicht vom Himmel gekommen, oder nicht auferstanden, verbiete, und dagegen die Menschen an das Glaubenswort verweise, welches ihm durch seine Verkündiger in Mund und Herz gelegt sei. Die Summa dieses orakulösen Sinnes ist demnach: „sei nicht ungläubig, sondern gläubig."" Es wäre nun zuerst über den Begriff des Midrasch zu handeln, worüber ich auf die ausführliche Darlegung in dem „das A. T. im N." §. 2. verweise. Das Midrasch nämlich der Rabbinen hat, wie dort nachgewiesen ist, mehrfache Abstufungen, von der ernsthaft im Text vorausgesetzten ὑπόνοια bis zu dem bloß subjektiven Witzspiel (vgl. S. 20.), und Beweiskraft wird nach dem ausdrücklichen talmudischen Grundsatz dem Midrasch nicht zugeschrieben (s. S. 15). Wenn also P. der mosaischen Stelle „einen orakulösen Sinn" gegeben hätte, so hätte er wenigstens auf die Beweiskraft seiner Anführung verzichtet, und wir hätten hier dennoch nur nach Philippi's Ausdruck „ein heiliges Spiel des Geistes," wogegen Mey. sich so sehr sträubt. Jener Annahme steht aber auch noch Folgendes entgegen: 1) Hätte P. seine Deutung würklich bei Moses gefunden, so entsprach es, wie schon Luth. bemerkte, auch seinem Interesse viel mehr, den Gesetzgeber selbst als Zeugen einzuführen: περὶ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνης οὕτω γράφει. Die Erwiederung von Mey. und Fr., daß ein κατὰ τὸν αὐτὸν Μωϋσῆν hin=

zuzudenken sei, beseitigt diesen Anstand nicht. 2) Daß der Ap. jene Deutung in die alttest. Worte nur hineingetragen hätte unter wesentlicher Alterirung des Textes, dadurch daß er, wie Luth. sagt, einen neuen Text machte. Der hebr. Text, wie der der LXX., steht nämlich mit dem, was P. darin findet, geradezu im Gegensatz. P. hat an die Stelle des *τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης* gesetzt: *τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον* und — worauf es hier noch mehr ankommt — während in den LXX. V. 14. lautet: *ἐγγύς σου ἐστὶν τὸ ῥῆμα σφόδρα ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ταῖς χερσί σου ποιεῖν αὐτό* (das *ἐν ταῖς χερσί σου* ist bloß Zusatz des Uebersetzers, vermuthlich in demselben Interesse, nach welchem Philo in der St. die Erfüllung des Gesetzes corde, ore et opere findet), hat P. nicht bloß das *ἐν τ. χερσί σου* ausgelassen, sondern auch das *ποιεῖν αὐτό*, welches seine ganze Deutung zunichte gemacht hätte. Daß ein Rabbine bei Nachweisung einer objektiven *ὑπόνοια* mit dem heiligen Texte so willkürlich umgegangen wäre, dafür läßt sich nicht einmal aus den Späteren ein Beispiel anführen, geschweige aus den Früheren, welche nach dem Zugeständniß jüdischer Gelehrten sich noch weit strenger an den Text hielten. Freilich würde man aus P. selbst zeigen können, daß er ein solch willkürliches Verfahren nicht für unzulässig gehalten, wenn Mey. Recht hätte, daß P. auch Eph. 4, 8. 5, 14. 1 Kor. 2, 9. sich einer gleich willkürlichen Deutung schuldig gemacht. Um eine freiere Textanwendung nicht zugestehen zu müssen und seinen Canon strikter Observanz aufrecht zu erhalten, hat aber auch Mey. an den beiden letzten Stellen dem Ap. aufgebürdet, was mit der sonst behaupteten Genauigkeit desselben in dessen Textinterpretation in schneidendem Contraste steht (s. ob. Anm. S. 543.), und die Eph. 4,8. von Mey. zu dem intendirten Zwecke gemachten Voraussetzungen werden schwerlich Zustimmung finden. Hat dagegen der Ap. den mosaischen Spruch nur anwenden wollen, ja sogar parodirend anwenden, so hat die Wortvertauschung ihre Analogie sogar in den griechischen Allegaten bei Cicero, wie dieses Knapp nachweist. 3) Hat der Ap. nach Mey. nur dies als die *ὑπόνοια* bei Moses angesehen: „sei nicht ungläu-

big sondern gläubig," also, daß auch nach Moses Alles auf den Glauben ankomme, so greift dieser Sinn nur oblique in den Zusammenhang ein, während der von den meisten Vertretern der anderen Auslegung angenommene einen genauen, in den Text eingreifenden, ächt paul. Gedanken giebt: „die Gesetzesgerechtigkeit verheißt das Leben nur unter der Bedingung des Erfüllens aller Gebote, welche Bedingung der Mensch doch nicht erfüllt, so daß das zum Leben gegebene Gesetz nur den Tod bringt. Die Glaubensgerechtigkeit dagegen spricht: was dir das Leben giebt, ist dir nunmehr leicht gemacht." Der Forderung Mey.'s, daß der Ausspruch zugleich dazu dienen müsse, das „*τέλος νόμου Χριστός*" V. 4. zu beweisen, ist hiemit zugleich Genüge gethan. — Was der Auffassung von Fr. entgegenstehe, ist von Mey. nachgewiesen worden.

Die Veranlassung gerade diesen mosaischen Ausspruch im Sinne der Glaubensgerechtigkeit anzuwenden, lag für den Ap. in dem V. 8. ausgedrückten positiven Gedanken: *ἐγγύς κτλ.*, wie dieses die weitere Ausführung des Gedankens in V. 9. und 10. zeigt. Insofern mit diesem *πιστεύειν* und *ὁμολογεῖν* etwas Erreichbares ausgesagt war, bildet der Ausspruch einen passenden Gegensatz zu V. 5. und giebt zugleich den Beweis, daß der *νόμος* seinem richterlichen Charakter nach aufgehoben war. Maximus: *τί λοιπὸν τοῦ πιστεύειν ταχύτερον, κ. τοῦ διὰ στόματος ὁμολογεῖν τοῦ πιστευθέντος τὴν χάριν ἔσται εὐκολώτερον;* auch der negative Theil des Ausspruchs indeß ließ sich im Interesse des Ap.'s deuten. Man würde aber vielleicht mit strengerem Anschluß an die Textworte folgende Deutung erwarten: „du brauchst nun nicht in den Himmel zu steigen, oder über das Meer zu fahren, d. i. in weiter Ferne, im Unerreichbaren, dein Heil zu suchen." In der That würde P. jene Worte auch so haben ausdeuten können, wäre es allein die objektlose gläubige Gesinnung, von der nach seiner Predigt die *σωτηρία* ausgeht: daß es jedoch dabei wesentlich auf das Objekt des Glaubens ankommt, wurde oben S. 174. gezeigt. Ist nun das *ῥῆμα τῆς πίστεως* bedingt durch das christliche Glaubensobjekt, so mußte auch der Ap. den mosaischen Spruch so ausdeuten, daß er zeigte,

die causa meritoria salutis sei nicht erst fern zu holen: „du brauchst den Grund des Heiles weder vom Himmel noch aus dem Todtenreiche zu holen — er ist schon vom Himmel herabgekommen, und ist im Todtenreiche nicht verblieben." Am nächsten dieser Fassung kommen diejenigen Ausleger, welche wie Chrys., Calv., Calixt., Spen., Neand., Fr., Phil. in den Worten eine Beruhigung des über den Weg zur ζωή verzweifelten Gemüthes sehen, dabei indeß das Verhältniß der paul. Deutung der Frage zu dem ῥῆμα πίστεως anders bestimmen. Da eine Frage der Verzweifelung auch allemal eine Frage des Zweifels ist, so sprechen nämlich Andre, wie Luth. in der Glosse, Mel., Este, J. Gerhard, Beng., neuerlich Mey., de W. vielmehr von einer Frage des zweifelnden Unglaubens, nach Mel. eines Epicuraeus, nach Heum. eines Spötters. Dann würde in der Frage die sträfliche Leugnung der göttlichen Thatsachen liegen — nach Turrettin etwas Aehnliches, wie in dem πάλιν ἀνασταυροῦν τὸν υἱὸν τ. θ. Hebr. 6, 6. Aber wie Neand. mit Recht bemerkt: nicht von einem Gegensatze des Glaubens zum Zweifel ist in diesem Spruche die Rede, sondern von einem Gegensatze der Glaubensgerechtigkeit zur Werkgerechtigkeit. Und sollte gar nichts Andres darin liegen, als was Mey. will: „sei nicht ungläubig, sondern gläubig", so würden die beiden Momente Χριστὸν καταγαγεῖν und ἀναγαγεῖν zu einer an sich bedeutungslosen Analyse des Unglaubens an Christum.

Hienach wenden wir uns zu dem Einzelnen:

Ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικ. κτλ. Nach Grot., Beng., Fr., B.-Crus. u. A. prosopopoietische meton. abstr. pro concr. für ὁ δικ. ἐκ πίστεως. Allein daß der Ap. den Gläubigen als Ermahner und Lehrer einführe und ihn so gleichsam dem Moses gegenüberstelle, hat doch kaum Wahrscheinlichkeit: ungleich angemessener ist es, eine sog. meton. contenti pro continente wie πίστις für διδαχὴ πίστεως anzunehmen. Es ist eben das ῥῆμα τῆς πίστεως, ὃ κηρύσσομεν gemeint, von welchem V. 8. spricht, also τὸ εὐαγγέλιον, welches passenderweise dem κήρυγμα τοῦ νόμου gegenüber gestellt werden konnte. Eben in diesem εὐαγγ. ist enthal-

ten, daß die Heilserscheinung Christi eine vollendete Thatsache: ἤγγικε γὰρ ἡ βασ. τοῦ θεοῦ. Analog ist Hebr. 12, 5.: ἡ παράκλησις διαλεγομένη ὑμῖν ὡς υἱοῖς für τὸ ῥῆμα τῆς παρακλήσεως; verwandt ist auch die redende Einführung der σοφία Luc. 11, 49. — Τίς ἀναβήσεται, „in den Himmel steigen," Bezeichnung des Unerreichbaren Spr. 30, 4. Weish. 9, 16. Joh. 3, 13. Τοῦτ᾽ ἔστιν nach Orig., Calv., Grot., Beng., Este, Rück., Neand., Phil. Erläuterung des μὴ εἴπῃς, Angabe nämlich des Charakters der Frage: „tantundem est, ac si dicas, das hieße eben so viel als;" dagegen nach Mey., de W. Erläuterung des ἀναβαίνειν, nämlich Angabe des Zweckes des Hinaufsteigens. Hiegegen machen Rück., Phil., Neand. geltend, daß τοῦτ᾽ ἔστιν das bloße „nämlich" nicht bedeuten, also nicht im Sinne von δηλονότι gebraucht seyn könne, wogegen Reiche, de W. die Zulässigkeit des: „das wäre so viel als" bestreiten. Die erstere Instanz ist nicht richtig, da es in Stellen wie Marc. 7, 2. Hebr. 2, 14. nichts Anderes als δηλονότι ist, auch die Gegeninstanz wäre nicht richtig, wenn hier das assertorische: σὺ λέγεις da stünde, denn wie τοῦτ᾽ ἔστιν den Sinn von Worten erläutert, so auch von Sätzen (9, 8.). Hier aber, nach einer nicht würklich gethanen, sondern nur angenommenen Frage, könnte allerdings nur: τοῦτο ἂν εἴη erwartet werden; wozu noch kommt, daß V. 8. doch die Erkl. tantundem est, ac si nicht zulässig ist. Dieser Gebrauch in V. 8. zeigt deutlich, daß τοῦτ᾽ ἔστιν, wie auch bei rabb. Deutungen הַיְנוּ, die von dem Ap. dem alttest. Worte gegebene Anwendung einführt, wie auch 9, 8. Dem entsprechend kann dann aber auch das τοῦτ᾽ ἔστι V. 6. 7. nur ein „nämlich" seyn, welches die Anwendung des Ap. angiebt; wenn hiegegen Rück. einwendet, daß es heißen müßte: τοῦτ᾽ ἔστιν, τίς Χριστὸν κατάξει, so ist dies darum nicht zutreffend, weil das, was P. zu dem mos. Worte deutend hinzuthut, eben nur der Zweck des ἀναβαίνειν ist — hier nämlich der Zweck, Christum den Erlöser vom Himmel herabzuholen. Eine genauere Parallele mit Moses würde sich ergeben, dürfte man auch hier ein im Himmel zu suchendes ῥῆμα erblicken — zwar in der Art nicht, wie Mel.: ne cogites ejus voluntatem ignotam esse, quia ipse non cernitur oculis corporalibus, aber an

das ῥῆμα πίστεως könnte man mit Vatabl., Rück. zu denken versucht seyn: „wer nun fragte: wer wird empor in den Himmel steigen um ein ῥῆμα dieser Art herabzubringen, der urtheilte, der Messias sei noch nicht erschienen;" allein so würde dem V. 8. vorgegriffen: es ist deutlich, daß P. das Objekt des V. 8. erwähnten ῥῆμα vorausschickt. Noch weniger kann mit Gl. ord., Thom., Cast., Reiche an einen Zweifel an der Himmelfahrt, an der Erhöhung Christi zur Rechten Gottes, gedacht werden; denn obwohl diese letztere mit zum Erlösungstrost gehört, und auch V. 9. diese Deutung einen Anhalt finden könnte, so läßt sich doch nicht einsehen, wie der Zweifler, um diese Ueberzeugung zu erlangen, dazu kommen sollte, Christum vom Himmel herabholen zu wollen. — Da nun die folgende Frage, wie sie bei Moses lautet: τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης sich nicht auf entsprechende Weise anwenden ließ, so wurde ihr vom Ap. eine andere substituirt, deren sich auch Moses im Zusammenhange seiner Rede hätte bedienen können. Das „über das Meer fahren" drückt ebenso wie das „in den Himmel steigen," mit welchem es Ps. 139, 9. Baruch 3, 29. 30. parallel steht, das Unerreichbare eines Unternehmens aus, und auch das Hinabfahren in den Hades, um dort etwas zu holen, drückt denselben Gedanken aus, denn wie es Weish. 2, 2. heißt — οὐκ ἐγνώσθη ὁ ἀναλύσας ἐξ ᾅδου. Was bei dieser Frage die Tendenz sei, zeigt V. 9.: Christum aus dem Todtenreiche heraufzuholen. Insofern nun nach paul. Lehre die Auferstehung von den Todten ihn in die δόξα des υἱὸς θεοῦ eintreten ließ (1, 4.), und die Versiegelung war der Erlösung (4, 25.), so giebt die Glaubenspredigt zu erkennen, daß auch diese causa meritoria salutis nicht fehle, vgl. Calv. — Andere Bestimmungen der Tendenz der Frage fassen weniger das Moment ins Auge, welches die Auferstehungslehre in der paul. Rechtfertigung hat. Am weitesten schweift über den Context hinaus Orig., welcher beide Fragen zu Fragen des Unglaubens an Christi Allgegenwart macht, aber auch Ust., nach welchem das Bedenken widerlegt werden soll, daß vermöge der paul. Prädestinationslehre das Reich Christi ein unerreichbares sei, worauf geantwortet würde: aber Christus

ist ja auferstanden und hat sein Reich gegründet. Nach Buc.'s Erklär. (Beza, Neand.) wäre der Sinn der Frage dieser: „wer wird in das Todtenreich hinabsteigen, um ihn aus diesem zu befreien?" Allerdings liegt in der Auferstehung des Prototyps der Menschheit auch die Bürgschaft für die Auferstehung, doch zeigt V. 9., daß der Ap. an die durch die Auferstehung bewürkte *σωτηρία* denkt. Wenn Rück. meint, daß die Frage den Zweifel an dem Erlösungstode voraussetze, so trifft er daher richtig das dogmatische Moment, um welches es sich handelt, nur daß dasselbe hier nicht an den Tod Christi, sondern an dessen Auferstehung, das complementum mortis, geknüpft ist.

V. 8. Nun das positive Moment des mosaischen Ausspruchs — so eingeführt, als hätte es V. 6. verneinend geheißen: *ἡ ἐκ πίστ. δικ. οὐ λέγει*, wozu die Veranlassung in dem negativen Satze *μὴ εἴπῃς* lag. *Τοῦτ' ἔστι* auch hier in der Bed. zu fassen: „das wäre so viel als," ist nicht möglich. Hier bezeichnet es deutlich den von P. den Worten untergelegten Sinn. — *Ὃ κηρύσσομεν*. Ob der Ap. dabei nur an seinen eignen Lehrtypus dachte, wie er den Plural *κηρύσσομεν* von seiner eignen Predigt braucht 1 Kor. 1, 23. 15, 11. 2 Kor. 5, 3., oder an die allgemeine apostolische Predigt, kann zweifelhaft seyn: berücksichtigt man 2, 16. 6, 17., und namentlich auch hier V. 11. 12. 13., so wird das Letztere wahrscheinlicher. — Von den Auslegern wird mit Stillschweigen übergangen, daß der Gedanke nicht sowohl fordere, daß dieses *ῥῆμα*, sondern vielmehr, daß das Heilsobjekt dem Menschen nahegelegt sei. Die Meisten erklären nun ohne Weiteres, als wäre von diesem die Rede, Greg. Naz.: *ἡ διάνοια ἔχει τοῦτον τὸν θησαυρόν*, Beng.: Christum non debemus quaerere procul, sed intra nos, oder unpassend, wie Cocc.: est praeceptum ejus, quod in ore et corde repertum salvat, Neand.: „trage nur das Wort der Verkündigung immer im Herzen!" Genauer daher Calv.: *τὸ ῥῆμα τ. π.* metonymisch für *τὸ εὐαγγέλιον*, Spen.: „Ja wir mögen sagen, daß *τὸ ῥῆμα* nicht nur das Wort selbst bedeute, sondern die Güter, die das Wort vorträgt, Christum mit allen seinen Schätzen." Wie das Naheseyn in Mund und

Herz — nach der LXX. auch ἐν ταῖς χερσί — bei Moses nicht ausgesagt hatte, was war, sondern was seyn konnte, so auch bei P. Soll nun nach der Absicht des Ap. hiemit ausgedrückt werden, daß das Wort des Gesetzes trotz seines Bekanntseyns für den Menschen doch immer noch ein Fernes und Gegenüberstehendes bleibe, während mit tieferer Wahrheit das Evangelium ein leicht Erreichbares, so braucht nur an Luth.'s Klagen erinnert zu werden, um auf die Frage zu leiten, daß doch nach Luth.'s eignem Worte auch die Glaubensgerechtigkeit ein fast ebenso schweres Ding sei als die Gerechtigkeit der Werke. Wie er spricht: „Ich glaube, daß P. selbst nicht hat so stark glauben können, als er davon redet; ich selbst kann's leider auch so stark nicht glauben, als ich davon predige und schreibe (Walch. XXII. 742.)." Wohl nun mag die Aneignung der geschenkten Gerechtigkeit durch den Glauben dem erschrockenen Gewissen schwer genug seyn, aber erworben ist doch einmal dieses Gut, mag es nun mit schwachem oder starkem Glauben ergriffen werden: auch der schwache Glaube macht nach Luth. selig, wenn auch nicht herrlich. (Vgl. ob. S. 90.)

V. 9. Daß von dem Glaubensworte jenes Nahegelegtseyn gelte, ergiebt sich daraus, daß ja innerhalb der Oekonomie der Glaubensgerechtigkeit nichts Anderes zur σωτηρία erfordert wird, als die gläubige Aneignung des Herzens und das Bekenntniß des Mundes. — Ὅτι nach Vulg., Beza, Rück. u. a. εἰδικῶς als Angabe des Inhalts des ῥῆμα. Doch ist der Begriff des Inhaltes des ῥῆμα τ. π., ὃ κηρύσσομεν ein in sich selbst verständlicher, der keiner näheren Inhaltsangabe bedarf, wie auch die Conformität mit den beiden andern Ausdeutungssätzen nur diese kurze Antwort erwarten läßt. Namentlich aber ist zu sagen, daß, wenn P. schon hier seinen eignen Gedanken ausspräche, auch ebenso wie V. 10. die Voranstellung der πίστις erwartet werden sollte. Die Voranstellung nämlich des Bekenntnisses, läßt sich doch so nicht rechtfertigen, wie Feuerborn thut: quia haec confessio est medium gignendae (?) et alendae fidei, ideo praemittitur ipsi fidei. Vielmehr, wie jede verborgene Kraft sich nur in der Erscheinung vollendet, so die Glaubenskraft in dem Bekennt-

niß, daher der Glaube der principale Begriff, welcher auch V. 10. bei Angabe des christlichen ordo salutis vorangestellt wird. Dieses ὁμολογεῖν läßt sich nun nicht mit Grot. dadurch erweitern, daß das στόμα meton. für alle Glieder genommen wird, auch nicht, wie Cocc.: omnia bona opera possunt confessio censeri. Richtig aber ist von Aug. unter der confessio nicht bloß die vor den Menschen, sondern die vor Gott und Christo selbst verstanden worden, wie er zu dem haecce labia mea non prohibebo, domine, tu cognovisti des Ps. bemerkt, und das Bekenntniß des Schächers am Kreuz als eine solche ὁμολογία erwähnt (in ps. 39. T. IV. 252.). Es ist an jene Aeußerungen des Glaubens in der ὁμολογία gedacht, von denen Hebr. 13, 15. spricht: τοῦτ᾽ ἔστι καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ, vgl. nachher ἐπικαλεῖσθαι V. 12. So auch Luth.: „Dasselbige Loben und Bekennen geschieht zweierlei Weise, einmal vor Gott allein, zum anderen vor Menschen und ist eigentlich ein Werk des Glaubens, davon P. Röm. 10. lehret" (Walch XI. 576.). Wogegen spätere Lutheraner Chemnitz, Gerh., J. Weller, Quenst. IV. 336. unter ὁμολογία theils die praedicatio ev. publica, theils die meditatio und repetitio ev. priv. verstanden wissen wollen. Wie nun die ὁμολογία nur als eine aus gläubigem Herzen fließende gedacht werde, zeigt 1 Kor. 12, 3. — Dem ἀνάγειν ἐκ τοῦ ᾅδου steht das ἐγείρειν ἐκ τῶν νεκρῶν parallel: so erwartet man nun auch dasselbe Verhältniß zwischen dem Bekennen als Herrn und dem κατάγειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Hier tritt nun die noch einer genaueren Untersuchung bedürftige Frage ein, bei welcher aber zunächst kirchliche und biblische Lehre aus einander zu halten wäre, in welchem Sinne Christus bei P. und im N. T. überhaupt κύριος genannt werde, vgl. Harl. Eph. S. 3., Phil. z. u. St., Baur Paulus S. 632. Hätte die Baur'sche Fassung Wahrheit, daß Christus in seiner präexistenten Persönlichkeit vom Ap. als „κύριος τ. δόξης, als pneumat. himmlischer Mensch" gedacht werde, so wäre damit auch entschieden, daß das Bekennen Christi als κύριος dem Herabsteigen desselben vom Himmel entspreche. Allein, auch wenn die präexistente Natur Christi anders zu fassen ist (s. S. 37.),

wird sich doch nicht bestreiten lassen, daß der Ap. die von ihm Christo beigelegte δόξα nicht blos als Resultat und Lohn seines Erdenkampfes angesehen hat, wie man dieses aus Phil. 2, 9. Hebr. 2, 9. 12, 2. (vgl. auch das κύριος τῆς δόξης bei Jak. K. 2, 1.) schließen möchte, vielmehr muß er nach Phil. 2, 6. dieselbe — übereinstimmend mit Joh. 17, 5. — als ein schon vorirdisches Besitzthum gedacht haben. Wäre 1 Kor. 15, 47. ὁ κύριος ächt, so würde darin der direkte Beweis liegen, daß Christo eben mit Rücksicht auf seine himmlische Abkunft das Präd. κύριος beigelegt worden. Doch auch ohne diesen direkten Beweis läßt sich behaupten, daß, wenn der Ap. Christum als κύριος — nicht der Gemeinde bloß, sondern überhaupt als vermittelnden Träger der göttlichen κυριότης bezeichnet hat (1 Kor. 8, 6. Phil. 2, 9.), dieses nicht abstrakterweise ohne Rücksicht auf seine höhere Natur, sondern mit Beziehung auf dieselbe, also auch auf seine vorirdische Existenz geschehen sei, mit Rücksicht auf welche er auch 1 Kor. 15, 47. ἐπουράνιος heißt. Wenn nun zumal bei einer solchen Anlehnung christlicher Wahrheit an einen alttest. Ausspruch keine ganz exakt dogmatische Bestimmung erwartet werden kann, so wird die Annahme wohl berechtigt seyn, daß das ὁμολογεῖν κύριον ebenso dem καταβαίνειν ἐξ οὐρανοῦ entspreche, als das ἐγείρειν ἐκ νεκρῶν, ἐπανάγεσθαι ἐκ νεκρῶν, und daß κύριος die Beziehung auf den menschgewordenen Gottessohn in sich schließe. —

V. 10. Das Gesagte auf den allgemeinen Grundsatz christlicher Predigt zurückgeführt — mit Unrecht wird daher von Griesb. und Knapp der Satz in Klammern geschlossen. Wie 4, 25. und mit größerem Recht 14, 9., wird auch hier von den Auslegern ein rhetorischer μερισμός angenommen, lediglich im Interesse des formellen Parallelismus. Allerdings kann nun auch das Glauben wie das Bekennen in dem oben angegebenen Sinne nur dann Ursache des Heils seyn, wo Beides nicht gesondert eintritt, doch findet auch hier nicht bloß eine willkürliche Trennung des Zusammengehörigen statt, denn wie Glauben und Bekenntniß im Verhältnisse von Kraft und Erscheinung steht, so auch δύναμις und σωτηρία im Ver-

hältniß von causa und effectus. So wenig der Glaube ohne seine Erscheinung bleiben soll, so wenig hat die πίστις ohne dazukommende ὁμολογία eine Verheißung — wobei der luth. Dogmatik die Schwierigkeit entstand, daß dem in der Taufe mitgetheilten Glauben doch die zweite Bedingung des Heils, das Bekenntniß, fehlte, wofür indeß Cal. in dem Ps. 8, 3. erwähnten Lallen des Säuglings einen genügenden Ersatz fand. Die σωτηρία, obwohl an sich nur Bezeichnung eines negativen Momentes, entspricht dennoch der von dem Gesetz verheißenen ζωή, zumal wenn der Ap. die σωτηρία wie Kap. 8, 24. 13, 11. eschatologisch gefaßt hat als das in die Erscheinung getretene Heil. Crell: σωτ. terminus ultimus et apex justificationis. — Dem auf dieses εἰς σωτηρίαν sich gründenden Argument katholischer Polemiker für die necessitas bonorum operum ad salutem, welchem auch die Majoristen und Calixtiner beitraten, gegenüber, war nach dem Vorgange von Chemnitz von der Altenburger Synode 1559 präcisirt worden, daß unter der ὁμολογία nicht eine causa sine qua non zu verstehen, sondern eine causa instrumentalis. Eben hierauf kommt die spätere Melanchthonsche Formel zurück, welche ohne den Zusatz ad salutem sich auf das bona opera necessaria beschränkt. Wogegen freilich von einem Musculus erklärt wurde, das bloße necessaria und das necessaria ad salutem seien nur zwei Hosen desselben Tuches.

V. 11—13. Das Gesagte wird aus der Schrift bestätigt — zuerst aus Jes. 26, 16. vgl. 9, 33., daß auch in der Schrift die σωτηρία nicht von den ἔργα, sondern von der πίστις abhängig gemacht werde, dann V. 12. aus Joel 3, 5., daß es nur auf das gläubige ὁμολογεῖν Christi ankomme. In der ersten St. fügt der Ap. aus seinem Pragmatismus heraus das in dem Texte der LXX. fehlende πᾶς hinzu, welches indeß auch eo ipso mit diesem neuen Heilswege des πιστεύειν gegeben war. Ἐπ' αὐτῷ wird von dem Ap. auf Christum gezogen — wie zu 9, 33. angegeben wurde nicht wider den ideellen Sinn des Contextes, doch auch ohne Rücksicht auf denselben hat der Ap. zuweilen so erklärt, wie bei dem ὁ κύριος V. 13., indem nach der damaligen fortge-

schrittenen Erkenntnißstufe der jüdischen Theologie alle göttliche Offenbarungen im A. T., wie dieses die 3 Targums zeigen, auf den Logos zurückgeführt werden, so auch Joh. 12, 41. 1 Kor. 10, 4. — Die Begründung des πᾶς hat indeß der Ap. nicht aus dem Citate selbst entnommen, sondern aus der christlichen Lehre. Wie K. 3, 28. aus dem jüdischen Glaubensbewußtseyn heraus Gott als der universalistische Gott bezeichnet und aus der Einheit Gottes die Allen gemeinsame Heilsanstalt gefolgert wurde, so hier aus der Gemeinsamkeit des Einen Herrn die des Heils, der Herr aber ist nicht Gott (Theod., Grot., Reiche u. a.), sondern, wie V. 13. 14. zeigt, Christus (Orig., Chrys., Beng. u. d. M.). Das Bedenken Reiche's, daß doch Christus nur Herr der Gemeinde sei, erledigt sich eben durch den begründenden Satz, daß Christus auch Herr der Heiden, ebenso Apg. 10, 36., insofern sie nämlich ihn anrufen, also der Gemeinde sich anschließen. Aus diesem Gedankenzusammenhange resultirt nun auch, daß κύριος zu ὁ αὐτός nicht im Verhältnisse des Subj. steht, nicht, wie Vulg.: idem dominus, sondern im Verhältniß des Prädikats, wie Luth.: „Es ist aller zumal Ein Herr," Calv., Beza u. d. M. — Dessen Gnadenfülle geht nichts ab, wie Viele auch daran Theil nehmen, und wären es alle Heiden. Der in der Mittheilung Christi an die Menschheit beschlossene πλοῦτος (8, 32), dessen Vermittler also Christus als κύριος ist, wird auch 11, 33. Eph. 1, 7. 2, 7. 3, 8. von P. gepriesen, und bedarf keiner beschränkenden nähern Bestimmung wie etwa χρηστότητος. — Εἰς Bezeichnung derjenigen, in Bezug auf welche der Reichthum sich mittheilen kann. Das med. ἐπικαλεῖσθαι, die Aeußerung des Glaubens als ὁμολογία Gottes (s. zu V. 9). — Ohne Citationsformel erinnert der Ap. an das bekannte dictum Joel 3, 5. Die Weglassung der Citationsformel findet entweder bei allgemein bekannten Aussprüchen statt wie Eph. 5, 31., oder wo der Ap. einen alttest. Ausspruch zum Substrat seines eignen Gedankens macht wie 11, 34. 35., wo selbst von Fr. dies anerkannt wird, s. 12, 20. 1 Kor. 15, 32. 2 Kor. 9, 7.

2) Auch können sie sich damit nicht entschuldigen, daß Gott das Seinige nicht gethan, die Menschheit mit dem Ev. bekannt zu machen, oder daß es zu ihnen nicht gelangt sei, oder daß sie nicht hätten einsehen können, welches ihr Verhalten dagegen und Gottes Verhalten zu den Heiden seyn werde, V. 14—21.

V. 14. Der Zusammenhang bis V. 21. hat die verschiedensten Auffassungen erfahren; zunächst konnte der Gedanke entstehen, daß V. 14—18. sich an den V. 13. gegebenen Nachweis anschließe, daß auch den Heiden der Zugang zum Gottesreich eröffnet sei, ihre Nichttheilnahme also nur in ihrem Unglauben den Grund haben könne (V. 16.), für welche Fassung insbesondre V. 18. zu sprechen scheint, wo doch allem Anschein nach von der Verbreitung des Ev. unter den Heiden die Rede ist, so daß V. erst V. 19. auf den Unglauben Israels käme, so Cocc., Carpz., Fr. In einer anderen Wendung tritt diese Beziehung auf die Heiden bei Calv. auf; die von ihm gegebene Begründung ruht auf einer prädest. Fassung des Heilsbeschlusses. Die Absicht des Ap. sei, sein ministerium unter den Heiden zu rechtfertigen; dieses thue er durch den Nachweis, daß die Heiden durch ihr *ἐπικαλεῖσθαι* den Glauben bewährt. Da nun in diesem Glauben der Beweis für ihre vocatio efficax liege, so habe auch Gott als Mittel für dieselben die Apostel senden müssen; die Erwähnung des Unglaubens V. 16. sei nur eine beiläufige Hinweisung auf das multi vocati, qui electi non sunt, V. 18. beweise, daß Gott auch schon vor der Predigt des Ev.'s den Heiden durch die Natur gepredigt, erst V. 19. trete die Beziehung auf den Unglauben der Juden ein. Allein von andern Gründen abgesehen, war doch dem Ap. — und zumal in dem Zusammenhange von 9, 30. bis hieher — kein Grund gegeben, den Unglauben der Heiden zu rügen. Von Heum. wird daher zwar V. 14. 15. die Beziehung auf die Heiden festgehalten, V. 16. dagegen wird auch von ihm auf den Unglauben der Juden bezogen. Soll aber das *οὐ πάντες ὑπήκουσαν* V. 16. auf die Juden gehen, wird man dann nicht auch V. 14. 15. auf Juden und Heiden zugleich, wie Este, oder auf die Juden beziehen müssen, wie Chrys., Theod.,

Zw., Pellic.? Nach Chrys. und Theod. straft V. 14. 15. den Unglauben der Juden, V. 16., welchen Theod. als Frage liest, weist ihren auf den Unglauben ihres Volkes sich stützenden Einwand gegen die göttliche Sendung mit der prophetischen Voraussagung ihres Unglaubens zurück (von Zw. jedoch wird V. 16. auf den Unglauben der Heiden bezogen), V. 18. begegnet ihrem Einwurf, daß vielleicht nicht Alle gehört, mit dem Nachweise, daß, da die Predigt über den ganzen Erdkreis gegangen, sie also am wenigsten den Juden hat unbekannt bleiben können, V. 19. endlich begegnet nach Chrys. ihrem erneuten Einwurf, daß sie vielleicht die göttlichen Boten nicht erkannt hätten, damit, daß ja aus dem, was schon die Propheten gesagt, erkannt werden müßte, daß es die rechten Apostel seien. Rück. aber und Reiche finden weder in dem Zusammenhange, noch in dem Sorites einen Grund die Beziehung auf die Juden zuzugeben, da ja das letzte Glied nur darauf führe, daß eine Aussendung von Boten statt finden muß, weshalb auch die Apostel als solche anzusehen seien. Es finde daher eine Digression statt in dem Interesse, die apostolische Predigt zu rechtfertigen, namentlich die an die Heiden (auch Orig., Gomarus, Menoch., Tirin.), und erst V. 16. leite wieder auf das unterbrochene Hauptthema zurück, auf den Nachweis, daß Christus das τέλος des Gesetzes. Eine Digression würde auch stattfinden, wenn nach Mel. zu dem ordo ministerii — nach Aret. dem ordo vocationis vom Ap. übergegangen würde, nach welchem Letzteren V. 15. und 16. 17. als zwei parallellaufende Sätze angesehen werden sollen, worauf V. 18. und 19. die Einrede eines heidnischen Gegners folgen soll, welche sich mit dem Unglauben der Juden entschuldigen will (eigenthümlich Bucer).

Läßt sich nicht aber ebensowohl, ohne zu einer Digression die Zuflucht zu nehmen, als Zweck des Sorites dies annehmen, zu zeigen, daß von Gottes Seite alles das geschehen sei, was zu dem das Heil bedingenden ἐπικαλεῖσθαι erforderlich? Chrys.: τὰ παρὰ θεοῦ πάντα ἀπήρτισται. So nun auch die Mehrzahl Er., Beza, Par., Cal., Feuerborn dispp. fasc. VI. disp. 1., Limb., Turr., Beng., Mey., Phil.,

de W. 4. A.*) Bei V. 14. 15. wird also ohne Unterschied an Heiden und Juden zugleich gedacht, bei V. 10. an Juden — auch V. 18. nach der von Chrys. gegebenen Erkl., V. 19. aber wird von den Meisten als Beweis angesehen, daß Israel auch im Fall seines Unglaubens die Berufung der Heiden voraus wissen konnte.

Auch wir sind der Ansicht, daß keine Veranlassung vorliegt, bei V. 14. 15. bloß an die Heiden oder bloß an die Juden zu denken; wie V. 12. von πάντες οἱ ἐπικαλούμενοι sprach, so zeigt der Ap., daß von Gottes Seite aus zur Ermöglichung dieses ἐπικαλεῖσθαι für Alle das erforderliche geschehen sei. So ruht der Kettenschluß auf dem: qui vult finem, vult etiam media (Beng.) — Οὖν d. i.: „da nun das Anrufen nothwendig ist," das Subj. zu εἰς ὃν οὐ im Folgenden ist nach V. 12. 13. Christus. — Statt der Futura ἐπικαλέσονται, πιστεύσουσι κτλ. bieten auch hier mehrere, aber nicht dieselben codd. den conj. delib., vgl. zu 6, 1. — Ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσι. Die Ap. sind also alle göttliche Gesandte — welcher Gedanke indeß um so weniger mit den früher erwähnten Auslegern als der Nerv des Sorites anzusehen ist, als der beigefügte proph. Spruch nicht sowohl die göttliche Autorität der gesendeten App., als die Erfreulichkeit ihrer Sendung ausspricht. Die Art dieses ἀποστέλλειν wie bei den Propheten (Joh. 1, 6), an welche das ῥῆμα θεοῦ ergeht (Luc. 3, 2.), weshalb denn der Ausspruch zum Beweise der necessitas vocationis mediatae ministrorum, zu welcher er gegen Socinianer und Enthusiasten gebraucht worden, nicht tauglich ist (Quenst. IV. 399.). Theod. Mops.: τοὺς διδάξοντας οὐχ ἑτέρως φανῆναι

*) Auch Cocc. faßt V. 14. 15. so, aber V. 16. — wie auch v. Hengel in den annot. in loca nonn. N. T. 1824. S. 133. — wird von ihm ein auf dem theilweisen Unglauben der Heiden gegründeter Einwurf des Juden angenommen, V. 18. der jüdische Einwurf, daß es einer neuen Predigt an die Heiden nicht bedurft, da ja bereits nach Ps. 19. denselben sowohl durch die Natur, als durch die Uebersetzungen des A. T. gepredigt worden sei, worauf dann P. V. 19. erwidere, ob denn die Juden nicht aus den Propheten wüßten, daß es einer neuen Mission bedürfe, da die Juden durch die Heiden zum Wetteifer gereizt werden sollten. Noch gewaltsamer die Behandlung der St. bei Grot.

δυνατὸν, ἀλλ' ἢ τῆς θείας χάριτος αὐτοὺς προβαλούσης, ἧς δὴ μόνης ἐστὶν εἰδέναι, ὅπως ἐκλέγειν προςήκει τ. τοιούτους. — Der Spruch Jes. 52, 7. aus dem Abschnitte, welcher nach dem Exil den Beginn der messianischen Zeit verkündigt, ist von dem Ap. mit Bedacht gewählt und übersetzt. Die LXX. nämlich haben hier das unverständliche: *ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὀρέων ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά κτλ.* Der Ap. übersetzt deutlicher nach dem Grundtexte, vgl. zu 9, 17. Der Spruch nun spricht das Hauptobjekt der apostolischen Predigt aus, den durch Christum mit Gott gestifteten Frieden, das eigentliche *εὐαγγέλιον* vgl. Eph. 6, 15. Nach bedeutenden Zeugen ist der Artik. vor *ἀγαθά* zu eliminiren (Lachm. Tisch.). In malerischer Synekdoche sind wie Nahum 2, 1. Apg. 5, 9. Sophokl. Electr. v. 1350. — auch Sohar: לא תצפה לרגלי דמשיחא — die bei dem Herannahenden zuerst sichtbar werdenden Füße erwähnt, wozu Beng. in seiner zärtlich pikanten Weise: pedes eminus (pulcri), quanto magis ora cominus.

V. 16. Wie aus dem Gesagten sich ergiebt, ist ihr Nichtanrufen nicht dadurch verschuldet, daß Gott es in irgend einer Hinsicht hätte fehlen lassen, sondern von ihrer Seite durch ihren Unglauben. Was die Frage anlangt, an welche Subjekte dabei der Ap. gedacht, so wird man nach 9, 30—10, 3. nicht anders voraussetzen können, als daß an die Juden gedacht sei, wie denn auch V. 20. im Gegensatz zu ihnen die Heiden als die gläubig Gewordnen bezeichnet werden. Mit Theod., Theod. Mops., Reiche u. a. *ἀλλ' οὐ κτλ.* als Frage zu lesen, ist unnöthig und das Folgende *γάρ* läßt sich auch kaum durch den Gebrauch desselben in Antworten bei Tragikern rechtfertigen (Hartung griech. Partikell. I. 473.). — Dieser Unglaube der Juden ist aber nicht etwas Unvorhergesehenes bei Gott: wie dies sonst die App. nach dem Vorgange Christi gerade dann nachzuweisen pflegen, wo eine göttliche Intention nicht in Erfüllung gegangen ist (Matth. 26, 54. vgl. *τὸ ὡρισμένον* Luc. 22, 22. statt *αἱ γραφαί*, Joh. 15, 25. 17, 12. Apg. 4, 28), so auch hier. Bald nach der Erwähnung der fröhlichen Erscheinung der Friedensboten folgt auch bei dem Propheten (Jes. 53, 1.) die Erwähnung des Un-

glaubens der Masse. Ἀκοή passivisch wie ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς 1 Thess. 2, 13. „das Gepredigte, die Botschaft," anders mehrere Aeltere. Vulg. nämlich: auditui nostro, welches Sagnäus, Mariana u. a. erklären: a Te (sc. Deo) auditis, Pesch. ܠܫܡܥܢ ܡܠܟ „unserer Offenbarung," d. i. dem, was wir von Gott gehört." So auch Calov: quis credit illis, quae auditione accepimus a Domino nobis revelata?

V. 17. Eine beiläufige Folgerung aus dem proph. Spruche, wodurch auf V. 14. zurückgewiesen wird, um daran in V. 18. 19. die Verantwortlichkeit des V. 16. erwähnten Unglaubens zu knüpfen. Ἀκοή von den Aelteren, auch von denen, welche wie Beza, Este, Grot. es V. 16. richtig pass. erklärt, desgl. von Calixt., Kölln., Rück., Phil. hier von dem actus audiendi verstanden*) — nach luth. Erkl. von dem gläubigen Hören nach V. 14., als dessen causa efficiens das ῥῆμα θεοῦ im Sinne von V. 8. zu denken sei: ut auditui, qua auditus et actus humanus est, seu quatenus homo praedicationem verbi audit, omnem fidei intelligentiam deneget et soli verbo Dei vindicet (Weller). Aber das gläubige Hören kann hier darunter nicht verstanden seyn, wie das „μὴ οὐκ ἤκουσαν" V. 18. zeigt. So könnte es also nur „das Hören" überhaupt oder wie V. 16. „die Botschaft" bedeuten und es würde sich fragen, wie das ῥῆμα θεοῦ als Grund der Botschaft angegeben werden könne. Die Antwort ist: insofern, als ohne den Inhalt die Botschaft selbst nicht gedacht werden könnte, auf welcher Erkl. auch die Lesart Χριστοῦ statt θεοῦ in A B C D* Vulg., auch Orig. in der Uebers. beruht, welcher letztere erklärt: „der Inhalt aller christlichen Predigt, nicht bloß der apost., ist Christi Wort." Richtiger wird aber ῥῆμα θεοῦ von dem inspirirten Offenbarungsworte, dem דְבַר י״י der Propheten verstanden werden: an wen dieses nicht erging, der hatte auch keine Botschaft, sondern war einer von denen, „die da liefen, ohne daß sie gesandt waren." Chrys.: οὐ γὰρ τὰ αὑτῶν ἔλεγον, ἀλλὰ τὰ παρὰ τοῦ

---

*) Die Pesch. hat hier ܡܫܡܥܬܐ ܕܐܕܢܐ „das Hören mit den Ohren", dagegen Ulfilas, der V. 16. hausainai hat, setzt V. 17. die passive Form gahauseins „das Gehörte, die Botschaft."

θεοῦ μανθάνοντες ἀπήγγελλον, so auch Theod., Gennad., Olsh. Die zweite Hälfte von V. 17. wird dann nicht wie die erste als Folgerung aus dem proph. Spruche betrachtet, sondern als auf V. 15. begründet; nur von Mey. wird dieselbe ebenfalls aus dem angeführten Spruche abgeleitet, da die Stellung, in welcher der Prophet darin zu Gott auftritt, als eine solche bezeichnet sei, welche seine ἀκοή als eine göttliche bezeichnet. Dagegen ist von Beza, Crell, Pisc. für ῥῆμα die Bed. „Gebot, Auftrag" geltend gemacht und von Mey. selbst für nothwendig erklärt worden, weil ῥῆμα θεοῦ, wenn ἀκοή wie V. 16. die Botschaft bezeichnet, nicht von ἀκοή verschieden sei. Dieser letztere Einwand fällt bei unsrer Fassung des Ausdrucks hinweg. Doch scheint jene Erkl. sich dadurch zu empfehlen, daß alsdann mit diesen Worten die zwei letzten Glieder des Sorites πῶς ἀκούσουσι χωρὶς κηρύσσοντος, πῶς δὲ κηρύξουσι; κτλ. wieder aufgenommen würden. Allein zuerst muß bedenklich machen, daß das ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπί τινα, wo es vorkommt, nicht den Befehl Gottes an den Propheten, sondern das Orakel Gottes bezeichnet Jer. 1, 1. 1 Kön. 19, 9. 21, 28. 2 Kön. 20, 4. und so auch Luc. 3, 2; ferner: wenn hier die πίστις aus der ἀκοή abgeleitet wird, weiset dies nicht vielmehr auf das πῶς πιστεύσουσιν οὗ οὐκ ἤκουσαν;? während es bei der Mey.'schen Fassung als „Botschaft" dem κηρύξουσι entsprechen soll. Vermöge dieser Analogie des ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς mit πῶς πιστεύσουσιν οὗ οὐκ ἤκουσαν wird denn auch vorzüglicher seyn, einen Uebergang der Bed. „Botschaft" zu der verwandten „das Vernehmen" (Gal. 3, 2.) anzunehmen. Zu einem solchen Uebergange muß sich doch auch die andre Erkl. verstehen bei μὴ οὐκ ἤκουσαν; V. 18. Was aber das ἡ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ betrifft, so ist dieses wohl kaum als eine Folgerung aus dem Prophetenworte anzusehen, sondern vielmehr mit Chrys. als ein auf das ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσι V. 15. gegründeter Zusatz des Ap.'s, durch welchen die göttliche Autorität der Botschaft hervorgehoben werden soll.

V. 18. Es war ihr Unglaube gerügt worden, nun soll auch noch die Unverantwortlichkeit desselben gezeigt werden, welches in einem Selbsteinwande geschieht, den sich der

Ap. macht. Dieser Einwand knüpft an das ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς an. — Ἀλλά im Griech. nach eigenthümlichem Gräcismus am Anfang einer Rede, selbst eines ganzen Buches, zur Negirung einer bei dem Leser vorausgesetzten Ansicht (Hartung Partikell. II. 39), so hier zur Negation der im Nachfolgenden näher angegebenen Vorstellung, vgl. Matth. 11, 8. u. Wettst. z. d. St.: die Fortsetzung eines solchen Satzes folgt dann, dem Lat. analog, bei Matth. und auch hier V. 19. mit einem zweiten ἀλλά. Xenoph. Mem. 3, 11. 4.: εἰπέ μοι, ἔστι σοι ἀγρός; οὐκ ἐμοί γε, ἔφη· ἀλλ' ἄρα οἰκία προσόδους ἔχουσα; οὐδὲ οἰκία, ἔφη· ἀλλὰ μὴ χειροτέχναι τινές; Die einwendende Behauptung, auch wenn sie in Frageform, im Talmud. mit einem אנא קאמינא. — Nach der verneinenden Fragepart. ist die Negat. οὐκ eng ans Verb. heranzuziehen: „es ist ihnen doch nicht ungehört geblieben?" — was? Man ergänze weder mit Mey. ἀκοή, noch mit Rück. ῥῆμα τοῦ θεοῦ, sondern das bloße „es" aus dem Contexte: das, wovon bisher die Rede war. Krüger §. 60, 7: „Zu ergänzen sind besonders häufig die wenig betonten persönl. Pronomina, wenn sie einen kurz vorher erwähnten Begriff erneuernd eintreten: er, sie, es." Vgl. die Formel: „ἐγώ εἰμι, ich bin es." — Μενοῦνγε, seiner Bed. gemäß (s. zu 9, 20.) „vielmehr", deutet schon an, daß sie überschwenglich gehört haben. Das citirte Psalmwort hat sich P. aus Ps. 19, 5. angeeignet und zum Substrat seines eigenen Gedankens gemacht (s. zu V. 13.). Theod. Mops.: πρόδηλον, ὅτι μὴ ὡς προφητικῶς περὶ αὐτῶν εἰρημένον τέθεικεν, ἀλλ' ὡς ἁρμόττειν τοῖς παροῦσι δυνάμενον πράγμασι. Die neue Offenbarung hat sich eben so allgemein verbreitet wie jene Offenbarung der Natur, von welcher der Ps. spricht. — Αὐτῶν, im Text von dem Himmel, braucht von P. nicht bestimmt auf die Apostel bezogen zu seyn, sondern: „vielmehr ist, wie es dort heißt, ihr Schall u. s. w." (Phil.) Nicht aber um den Heiden den Vorwand für ihren Unglauben abzuschneiden, führt der Ap. die Worte an, sondern um zu zeigen, wie unmöglich das Ev. Israel verborgen bleiben konnte, da die ganze Welt davon Kunde erhielt. — Der außerordentliche Eindruck, den es auf jüdische Christen hervorgebracht haben muß, wenn sie das

vorher auf die Grenzen Palästinas eingeschlossene Wort in die fernsten Gegenden getragen sahen, macht ein so überschwengliches Wort wie hier und Col. 1, 23. sehr begreiflich. So spricht auch Justinus M. dial. Tryph. c. 42.: *ἀλλὰ καὶ τὸ δώδεκα κώδωνας ἐξῆφθαι τοῦ ποδήρους τοῦ ἀρχιερέως παραδεδόσθαι, τῶν δώδεκα ἀποστόλων τῶν ἐξαφθέντων ἀπὸ τῆς δυνάμεως τοῦ αἰωνίου ἱερέως Χριστοῦ, δι᾽ ὧν τῆς φωνῆς ἡ πᾶσα γῆ τῆς δόξης καὶ χάριτος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ ἐπληρώθη, σύμβολον ἦν. Διὸ καὶ ὁ Δαβὶδ λέγει· εἰς πᾶσαν τὴν γῆν κτλ.* Nicht weniger überschwenglich ist auch noch für die Zeit des 2. Jahrh. der Triumphruf von Tert. adv. Jud. c. 7., wo er die Gaetulorum varietates, Maurorum fines, Hispaniarum omnes termini, Galliarum nationes, Britannorum inaccessa Romanis loca, Christo vero subdita, Sarmatarum, Dacorum, Germanorum et Scytharum loca als überwunden aufführt.

Während Aug. ohne Bedenken zu seiner Zeit gesteht, daß bis dahin keineswegs alle Völker dem Ev. unterworfen worden (ep. 80. ad Hedib. und de nat. et gr. c. 2.) und ihm nachfolgend die kath. Exegeten Thom., Herv., Este u. A., meinte der Wortglaube der luth. Ausll. seit dem Anfange des 17. Jahrh. zur Ehre der Schrift die Worte — wie Bald. sich ausdrückt — prout jacent, nehmen und die Predigt der App. auch unter den Chinesen und Japanern vertheidigen zu müssen, vgl. namentl. Phil. Nicolai de regno Chr. l. 1. S. 81., s. Bald., Cal., Weller, und noch 1735 statuirt ein luth. Dr. theol., Lorentz, in der disp. de universali ev. in mundo praedicatione, daß die Predigt von den Aposteln auch nach Amerika getragen worden und fragt: ob nicht der, der den unvernünftigen Thieren den Weg gewiesen habe, ihn auch den Aposteln habe weisen können?*) Hat man überdies nach V. 15. mit Feuerborn das ministerium per pedes apostolorum urgirt, so ist zur Verherrlichung des Wunders auch

*) Ein Rostocker Theologe, E. Mylius, fragte etwa um 1620 bei dem berühmten Wittenberger J. Meisner an, was man wohl denen zu antworten habe, die sich das Bedenken machten, daß die Apostel ohne Magnetnadel nicht hätten nach Amerika kommen können: die Antwort von Meißner fehlt, s. comm. epist. Meisn. cod. bibl. Hamb.

noch die Landreise der App. nach Amerika hinzuzunehmen! — Solche Exegese müssen wir nun auch unter uns unter dem Namen ächt lutherischer Glaubenskraft wieder erwachen sehen: nicht nur, daß ein Mann wie Löhe in seinen dichterisch begeisterten Büchern von der Kirche 1845 sie wieder zu Tage bringt (S. 34.), auch mit den Waffen nüchterner Gelehrsamkeit will ein Pistorius sie vertreten (Luth. Zeitsch. von Guer. und Rudel 1846. 2. H. S. 40.), und in der That — auf unwiderlegliche Weise, da es S. 42. heißt: „darauf aber lassen wir uns gar nicht ein, wie die Predigt von Christo in alle Welt ausgegangen ist, durch welche Personen, durch welche Wege, auf welche Weise und dergl., lassen auch keinen Zweifel aus der Erfahrung dagegen aufkommen, und wenn Millionen dagegen aufträten und versicherten, sie hätten keine Sylbe davon gehört, sondern bleiben stehen bei dem Worte des Textes, daß die Predigt überall erschollen ist." Der gesunde Sinn Luth.'s hatte anders geurtheilt: an einigen Stellen läßt er die Sache dahingestellt, an anderen heißt es: „wie man spricht, wenn einer läßt eine Botschaft ausgehen, wiewohl sie noch nicht an den vorgenommenen Ort angekommen, sondern noch unterweges geht" (Walch XVIII. 1287). Unter den reformirten Ausll. hat keiner sich hinreißen lassen, aus einem solchen Buchstabendienst einen Glaubenstrumpf zu machen, und auch von den kath. Auslegern wird mit Unrecht a Lap. von Phil. jener Auffassung beschuldigt, da derselbe vielmehr ausdrücklich von einer allmäligen Erfüllung der Verkündigung spricht.

Der luth. Dogmatik konnte allerdings jene überspannte Auslegung der St. als Postulat erscheinen, wenn einerseits das πῶς πιστεύσουσιν, οὗ οὐκ ἤκουσαν feststand, andrerseits daß, nach dem Katechismus, „Heiden, Türken und Juden unter dem ewigen Zorne Gottes bleiben." Doch stützt Quenst. beim Beweis, daß auch die bloße ignorantia die Heiden verdamme, sich nicht bloß auf das Allgemeine der Predigt der App., sondern auch auf die sträfliche Säumniß derer, welche die apost. Predigt empfangen hatten, sie weiter zu verbreiten (Quenst. I. 264.). Vgl. über die Verdammniß der Heiden das

oben S. 95 Bemerkte. Den Reformirten, nach welchen ja auch nicht einmal alle ἀκούσαντες πιστεύοντες zu werden vermögen, sondern nur die serio vocati, war es ebensosehr Sache des göttlichen arbitrii, negative ohne ἀκοή, als privative bei ἀκοή zu verdammen (Heidegger medulla l. 21, c. 7.)

V. 19. Ein zweiter unmittelbarer, dem ersten sich anreihender Nachweis ihrer Unentschuldbarkeit: sie haben auch das wohl gewußt, daß im Falle des Unglaubens Israels die Heiden an ihre Stelle treten sollten. — Weit überwiegende Zeugen lesen Ἰσραήλ am Anfange, wie auch Lachm., Tisch., nur wenige am Ende: οὐκ ἔγνω Ἰσραήλ. Von Rück., Fr., Phil. wird aus der Stellung Ἰσραήλ am Anfange gefolgert, daß es auch den Nachdruck habe, doch ist, wie zu 3, 28. bemerkt wurde, nicht weniger auch die letzte Stelle im Satze die Nachdruckstelle vgl. z. B. die Abwechselung in Theod. zu V. 14.: δεῖ γὰρ πρῶτον χειροτονηθῆναι τοὺς κήρυκας.. ἔπειτα τῶν κηρυγμάτων ἀκοῦσαι, aus dem N. T. Apg. 26, 5. 1 Cor. 14, 22. 4, 14. 6, 17. Hebr. 7, 4, 22. 9, 28. 12, 9. Röm. 11., selbst die Stellung in der Mitte kann den Nachdruck haben 1 Cor. 14, 9, 35. Apg. 13, 39. dsgl. Theod. zu V. 15.: τούτων τοὺς πόδας ὡραίους ἀποκαλεῖ. Die Entscheidung wird im Griech. überhaupt dadurch erschwert, daß über die Stellung nicht nur das logische Gesetz, sondern auch der Numerus entscheidet, s. Schäfer Appar. ad Dem. I. S. 347. Wir stimmen nun denjenigen Auslegern bei, welche bei ἔγνω nichts ergänzen, sondern nur übersetzen: „hat es nicht erkannt?" Als Obj. dieses Erkennens ist aber mit Pel., Thom., Pisc., Este, Par., Cal., Limb. u. A. der Inhalt des nachfolgenden Citats anzusehen — nach Fr., Mey. vielmehr das Vorhergehende von der Allgemeinheit der Predigt unter den Heiden. Allein die folgenden proph. Sprüche enthalten doch nicht sowohl die Allgemeinheit der Predigt unter den Heiden, als vielmehr Erklärungen über das entgegengesetzte Verhalten, welches Gott zu Heiden und Juden einnehmen werde. Dazu kommt: sollten die proph. Sprüche zur Bestätigung des Ausspruchs V. 18. dienen, würde man nicht πρῶτος γὰρ Μωϋσῆς erwarten, oder

ἀλλὰ πρῶτος κτλ.: gerade wenn ἔγνω objektlos gebraucht ist, rechtfertigt sich die asyndetische Anführung am ehesten und kann hinter die Frage ein Kolon oder Gedankenstrich gedacht werden. — Eine andere Erkl. bei Chrys., Batabl., Sabol., Calixt., Rück., Olsh., Phil. geht davon aus, daß οὐκ ἔγνω natürlicherweise kein andres Obj. haben könne, als οὐκ ἤκουσαν, nämlich τὴν ἀκοήν oder τὸ ῥῆμα: um nun einen Unterschied zwischen den beiden Fragen zu gewinnen, wird ἔγνω ungenau in der Bed. „verstehen" gebraucht, wobei sich eine befriedigende Fassung im Zusammenhange nicht ergiebt. Die oben von Chrys. angeführte kann eben so wenig als andere dafür gelten, so auch nicht die von Rück.: „Ist Unkenntniß die Ursache des Unglaubens? hat er gefragt. Nein, antwortet er, sondern das ist's, was dort geschrieben steht und jetzt in Erfüllung geht. Israel hat auf Gottes Ruf nicht hören wollen; da thut nun Gott zur Strafe, was er dort gedroht hat, er läßt das Heil zu den Heiden übergehen, um den Versuch zu machen, sie durch Eifersucht zu besserer Gesinnung umzukehren." Unbefriedigt von dieser Fassung, versucht Phil. eine andre Wendung. Gegen die oben von uns vertretene Ansicht von der St. wird das Bedenken erhoben: „es solle doch dem Unglauben Israels jegliche Entschuldigung genommen werden, welches nicht geschehe, wenn der Ap. zeige, Israel habe wissen können, daß im Falle seines Unglaubens Heiden zum Gottesreiche berufen werden können." Wie so aber nicht? Wurde nicht dadurch würklich der Unglaube desto unverantwortlicher? Aehnlich wie schon Calv., will nun Phil. auf Ἰσραήλ den Nachdruck legen, und erklärt so, daß die prophet. St. eine Bestätigung der verwundernden Frage enthalten soll. „Hat es Israel nicht erkannt, d. i. ist es denkbar, daß gerade Israel, das auserwählte Gottesvolk, die ihm vorzugsweise bestimmte messianische σωτηρία nicht erkannt habe, während doch die Heiden zu dieser Erkenntniß gelangt sind? Die Prophetenstellen zeigen nun, daß es gerade so im göttlichen Worte schon vorhergesagt worden." Gegen diese Fassung spricht mehr als Eines: 1) bei dem Nachdruck, der hier auf Israel fällt, vermißt man ein dasselbe als Gottesvolk charakterisirendes Prädikat; 2) vermißt man ein ἀλλά vor

Μωϋσῆς; 3) kann man nach der negativen Fragepart. *μή* nur eine verneinende Antwort erwarten (S. 125.), 4) würde das Bedenken nur auf indirekte Weise beantwortet seyn. Dies ist es, was uns bewegt, bei der angegebenen Erkl. zu beharren. Daß die Stellung von *Ἰσραήλ* am Anfange demselben nicht nothwendig besonderen Nachdruck vindicire, wurde nachgewiesen; es läßt sich aber auch ein triftiger Grund angeben, weshalb es nicht abermals unbestimmt heißt: *μὴ οὐκ ἔγνωσαν*: deshalb nicht, weil in den prophetischen Sprüchen Israel mit den Heiden in Contrast gestellt wird. *Οὐκ ἔγνω* wird man überdies besser: „erkannten sie nicht," als „wußten sie nicht" übersetzen: was sie hätten erkennen können, ist nämlich in den Sprüchen nicht direkt ausgesprochen — wie wir sehen werden, auch in dem von Jesaia nicht.

Die erste Andeutung, daß Heiden in Gottes Liebe an die Stelle der Juden treten würden, ist schon am Anfange der jüdischen Geschichte gegeben, bei Moses, daher hier *πρῶτος* nicht = *πρότερος*, sondern, wie Theod. Mopf.: *εὐθὺς Μωϋσῆς*. Nur verhüllterweise hat Moses das auf den gegenwärtigen Fall Anwendbare ausgesprochen, nämlich nur ein göttliches Gesetz, nach welchem Jehovah damals verfuhr in Bezug auf die Kanaaniter. Denn auf diese, welche ihn durch Götzendienst reizten, bezieht sich der Ausspruch 5 Mos. 31, 32. Wie 9, 25., ist es also der Analogie nach auf vorliegenden Fall angewendet. *Παροργίζω* vom Zorne der Eifersucht; *ἐπί* nicht im Sinne von *πρός* zur Bezeichnung des Obj., worauf sich die Eifersucht richtet, sondern zur Bezeichnung des Mittels, wodurch sie erweckt wird, Polyb. 2, 7, 5.: *ἐπὶ πᾶσι τούτοις παροξυνθέντες*. — *Τὸ οὐκ ἔθνος*, die Negat. mit dem Subst. zu Einem Begriffe verbunden, „das Nichtvolk," wie 9, 24. 1 Petr. 2, 10. *ὁ οὐ λαός*. *Ἀσύνετος* = גּוֹי נָבָל „ohne Gotteserkenntniß," in der St. des Petr. ist der Gegensatz: *λαὸς θεοῦ*. Wenn nun diese Unwissenden, diese wildgewachsenen Pflanzen in die *πολιτεία* und damit *υἱοθεσία* Israels eintreten (s. 9, 4.) und an den herrlichen Prärogativen des Volkes Gottes theilnehmen, wie sie 5 Mos. 4, 7. ausgesprochen sind: sollte dadurch nicht die Eifersucht Israels erregt werden? —

V. 20. 21. Nur nach dem Gesetze der Analogie hatte der vorige Ausspruch das gegenwärtige Verhältniß ausgedrückt: dem Anschein nach führt der vorliegende eine offene und unverhüllte Verkündigung der Erwählung der Heiden gegenüber der Widerspenstigkeit Israels vor. Aber es ist sehr die Frage, ob der Ausspruch Jes. 65, 1. 2., den der Ap. mit unwesentlicher Abweichung aus den LXX. anführt, dem historischen Sinne nach von der Erwählung der Heiden spreche. Daß Kap. 65. bei Jes. die göttliche Antwort auf das in Kap. 64. enthaltene klagende Gebet der Gemeinde enthalte, darüber ist man einverstanden. Aber schon die rabb. Ausleger Jarchi, Kimchi, Abenesra, Alschech haben auf einfache und befriedigende Weise V. 1. und 2. als auf dieselben Subjekte bezüglich erklärt, das פֵּרַשְׂתִּי V. 2. als ganz entsprechend dem הִנֵּנִי V. 1. Vgl. Kimchi. כל זה לחזק כי כמה פעמים היה שלח להם ביד הנביאים שובו אלי ואשוב אליכם d. i.: נִדְרַשְׁתִּי, נִמְצֵאתִי אָמַרְתִּי פֵּרַשְׂתִּי alle diese Worte dienen nur zur Verstärkung des Begriffs, denn wie oft hat er ihnen durch die Propheten zugerufen: „Kehret euch zu mir, und ich will mich zu euch kehren.“ Unabhängig von diesen rabb. Vorgängern ist dann dieselbe Erklärung befolgt worden von Gesen., Ewald, Hitz., Umbr., von welchem Letzteren übersetzt wird: „ich war zu erfragen.“ Hat nun P. den Ausspruch des ersten Verses auf die Heiden bezogen, so läßt sich auch nicht wie 9, 25. damit auskommen, daß der Ap. mit richtigem historischen Verständniß den ersten Vers nur seiner Idee nach auf die Heiden angewandt habe, da V. 1. eben nicht von den Heiden, sondern von den Juden gesagt ist. Die älteren Ausll., welchen deshalb das polemische ספר נצחון (ed. Wagenseil S. 110.) den Vorwurf der Textverdrehung macht, legen ohne Weiteres die paul. Deutung zu Grunde — mit solcher Zuversicht, daß Luth. V. 1. einschiebt: „zu den Heiden, die meinen Namen nicht anrufen“ und V. 2. „denn ich recke“, Cocc. aber zu V. 1. ergänzt: idque post longam patientiam Judaeorum, und V. 2. im plusqpf.: expanderam übersetzt. Soll V. 1. auf die Heiden gehen, so hat schon Hieron. treffend erklärt: „auf euer klagendes Gebet antworte ich euch zunächst, daß ich meinen erbarmenden Sinn gegen die Empfänglichen durch die Berufung

der Heiden offenbare". Diese ältere Erkl. erscheint immer noch zulässiger als die Aushülfe des neuesten Apologeten der paul. Fassung. Von Stier nämlich (in d. Schrift „Jesaias, nicht Pseudoj." 1851 z. d. St.) wird der Ansicht Recht gegeben, welche V. 2. als parallel mit V. 1. ansieht, V. 1. aber nichtsdestoweniger zunächst auf die Heiden bezogen, und dann, nach zweitem Sinne *καθ' ὑπόνοιαν* auf die Juden, nämlich im Hinblick auf deren erste Erwählung zum Gottesvolk. Im Interesse diese *ὑπόνοια* festzuhalten, legt denn auch Stier nicht auf das passive אֶל־גּוֹי לֹא קֹרָא בִשְׁמִי Nachdruck, welches Hengst. und Hofm. schon allein für entscheidend halten, um an Heiden zu denken. In der That hat Ewald die passive Lesart als sinnlos geändert und liest קָרָא; nun möchte es doch nicht so unzulässig seyn, wenn Alschech zu dem גּוֹי לֹא קֹרָא בִשְׁמִי ein עוֹד מְעַט hinzugefügt denkt. Doch scheint in der That zu Pauli Zeit קֹרָא allgemein aktiv gelesen worden zu seyn, denn nicht nur die LXX. haben: *οἵτινες οὐκ ἐκάλεσαν τὸ ὄνομά μου*, sondern auch Jonath. übers. לְעַם דְּלָא מְצַלֵּי בִשְׁמִי, „ein Volk, das nicht in meinem Namen betet," der Syr.: ܕܠܐ ܩܪܐ ܒܫܡܝ „das nicht in meinem Namen anruft." Dann erklärt sich auch, warum P. diesen Satz, welcher — wenn er קֹרָא passiv las — für seinen Zweck bedeutsam gewesen wäre, übergangen hat. Nach allem diesem wird sich nicht leugnen lassen, daß, wenn der Ap. V. 1. direkt auf die Heiden bezog, die Anwendung als eine verfehlte anzusehen ist. Allein daß bei dem Proph. V. 1. von Heiden gesagt sei, V. 2. von Juden, hat P. doch nicht ausgesprochen. Er sagt nicht: *καὶ λέγει πρὸς τὰ ἔθνη*, wie man dieses erwartet hätte. Sollte nicht also doch nur, wie in V. 19. 9, 25. (vgl. z. d. St.), eine Anwendung des Ausspruchs nach seiner Idee vorliegen — der Gedanke: „Jesaias spricht zu deutlich aus, daß der Herr sich von denen finden lassen will, die nach ihm fragen, in Bezug auf Israel sagt er, daß es ein ungehorsames Volk sei." Auch 15, 9. 12. läßt sich doch nur sagen, daß der Ap. den Spruch seiner allgemeinen Idee nach angeführt. — *Εὑρέθην* נִמְצֵאתִי wie Jes. 55, 6. „sich finden lassen." — *Πρός* von Vulg., Luth., Rück. „zu," wogegen nicht mit Fr. einzuwenden, daß, wenn dieses der Sinn, P. die Stelle nicht genau angesehen haben könne,

insofern eine Anrede an die Juden ja nicht vorliege: Kap. 65. ist die Antwort auf das Gebet der Gemeinde, allerdings indirekterweise auch eine Ansprache an Israel. Da dies jedoch eben nur indirekt, so wird besser seyn, *πρός* wie Luc. 20, 19. Hebr. 1, 7. „in Bezug auf" zu übersetzen. Des Nachdrucks wegen ist das *ὅλην τὴν ἡμέραν* vom Ap. an die Spitze gestellt, und auch das von den LXX. dem Texte zur Erläuterung hinzugefügte *ἀντιλέγοντα* nicht weggelassen. Das Händeausbreiten nicht, wie Fr. will, der Gestus des in die Umarmung Einladenden, sondern nach Chrys. der des Flehenden s. Ps. 143, 6. Jes. 1, 15. *Ἀντιλέγω* auch im Klassischen von thatsächlichem Widerstreben, Joh. 19, 12.



Kapitel XI.

Inhalt und Theile.

1) Doch ist nicht das Volk als solches verstoßen, sondern eine ἐκλογή gerettet worden, die Masse aber freilich der Verstoßung hingegeben — wiewohl auch dies nur im Hinblick auf das Heil der Heiden, für die sie ein Salz zu werden selbst in der Zukunft noch die Bestimmung haben V. 1—16. 2) Auch noch in ihrem Falle sind die Juden die Geliebten Gottes geblieben. Daher dem Heiden, der an der Stelle der ungläubigen Juden Antheil an den Segnungen der Theokratie erhalten hat, kein Uebermuth geziemt, zumal da auch das jüdische Volk Wiederaufnahme finden kann V. 17—24. 3) In der That wird auch, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen, die Fülle der Juden eingehen, und so die Geschichte des Reiches Gottes in der Menschheit zu einem herrlichen Ausgange geführt werden V. 25—36.

---

1) Doch ist nicht das Volk als solches verstoßen, sondern eine ἐκλογή gerettet worden, die Masse aber freilich der Verstoßung hingegeben — wiewohl auch dies nur im Hinblick auf das Heil der Heiden, für die sie ein Salz zu werden selbst in Zukunft noch die Bestimmung haben V. 1 — 16.

V. 1. Die in K. 10, 19—21. aufgestellten proph. Kontraste zwischen Heiden und Juden konnten auf den Gedanken leiten, daß Israel als Volk verworfen sei. Aber das historische Verhältniß, in welches Gott durch dessen Erwählung zum Bundesvolke eingetreten, bewirkt, daß es auch noch im Zustande seiner Verwerfung ein Objekt der göttlichen Liebe bleibt (V. 16. 28. 29.), auch ist ihre Verstockung nur eine zeitweilige, während welcher sich Gottes Absichten an den Heiden erfüllen: sind diese erfüllt, so wird auch Israel als Volk ins Gottesreich aufgenommen werden. Diese Gedanken, über welche noch im Einzelnen zu handeln ist, bilden den Schlußstein zu dem, was in 9, 6. über Israel gelehrt worden. —

Οὖν mit Bezug auf 9, 19—21.; zu *λαόν* vermißt Reiche *ἅπαντα*, wogegen Semler u. A. zu *ἀπώσατο* ein omnino ergänzen. Allerdings liegt in *ἀπώσατο* an sich das omnino noch nicht, wie der Zusatz in Klagel. 3, 30. zeigt: *οὐκ εἰς τὸν αἰῶνα ἀπώσεται ὁ κύριος*, dennoch hat sich das Moment der Absolutheit dem Sprachgebr. angeschlossen — wie auch im Deutschen, vgl. Psalm 94, 14.: *ὅτι οὐκ ἀπώσεται κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ, καὶ τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ οὐκ ἐγκαταλείψει.* Was aber *λαός* betrifft, so bezeichnet es nicht das Volk in seiner numerischen Gesammtheit, sondern in seiner historischen Conkretheit, als *λαὸς τῆς ἐκλογῆς*, wie denn auch V. 2. cod. F G. diesem *λαός κληρονομία* substituirt und V. 2. das charakterisirende *ὃν προέγνω* hinzufügt. Sehr treffend daher Beng.: ipsa populi ejus appellatio rationem negandi continet. Nicht auf *ἀπώσατο* ist daher, wie Fr. wegen der Voranstellung meint, der Nachdruck zu legen, sondern auf das Wort an der Schlußstelle (s. S. 582.), und der Gedanke ist: nicht darum, weil einer Jude ist, ist er verstoßen. — *Καὶ γάρ* nicht statt *καὶ γὰρ καί*, sondern *καί* „auch" ist mit dem auf *γάρ* folgenden Worte zu verbinden, Rück. zu Plato's Symp. S. 20. Hartung, Partikell. I. 138. Die durch *καὶ γὰρ ἐγώ* gegebene Begründung mit de W., B.-Crus., Mey. bloß darin zu finden, daß P. wegen seines Patriotismus des Gedankens einer gänzlichen Verstoßung Israels nicht fähig gewesen sei, ist ein verfehlter Einfall, von dem schon die Specialisirung *ἐκ σπέρματος κτλ.* hätte abhalten sollen. Auch führt ein mit *γάρ* begründender Satz nach *μὴ γένοιτο* immer einen Grund an, weshalb eine Behauptung falsch, nicht, warum ein Schriftsteller einer Aussage nicht fähig sei. Der Einwurf, daß ein einzelnes Beispiel nichts beweisen könne, ist gerade hier nicht treffend, denn wie Chrys. bemerkt: *εἰ γὰρ ἀπώσατο, οὐδένα ἂν ἐδέξατο. εἰ δὲ ἐδέξατό τινας, οὐκ ἀπώσατο*, zumal wenn noch hinzukommt, was Chrys. ausspricht: *οὐκ ἂν δὲ, εἰ ἀπωθεῖσθαι αὐτὸν ἔμελλεν, ᾧ τὸ κήρυγμα ἅπαν καὶ τὰ πράγματα τῆς οἰκουμένης ἐνεπίστευσε καὶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ τὴν οἰκονομίαν ὅλην, τοῦτον ἐκεῖθεν ἐξελέξατο.* — Nicht beweisend wäre das Argument, wenn P. vielleicht aus

Proselytengeschlecht war, aber obwohl Hellenist, stammte er dennoch aus rein jüdischem Geblüt, und zwar aus demjenigen Stamme, der mit Juda das Reich Juda gebildet hatte, aus welchen beiden Stämmen vorzugsweise nach dem Exil die neue jüdische Kolonie bestand, vgl. Phil. 3, 5. Ueber Ἰσραηλίτης vgl. zu 9, 4.

V. 2—4. Eine Begründung der Widerlegung, indem nachgewiesen wird, daß Gott auch in den verderbtesten Zeiten einen heiligen Samen im Gottesvolke erhalten hat. Hier wird nun die Unmöglichkeit der Verwerfung des λαός durch das ὃν προέγνω näher erwiesen, vgl. über προέγνω 8, 29. Unrichtig verstehen dies Orig., Chrys., Aug., Luth., Calixt von dem geistlichen Gottesvolk, dem Ἰσραὴλ θεοῦ Gal. 6, 16. Röm. 9, 6. Der Context zeigt, daß es von dem empirischen Gottesvolke verstanden werden muß. Es ruht die Auswahl dieses Volkes auf vorzeitlicher Anschauung Gottes (s. V. 29.). Vermöge dieses Verhältnisses zu dem Volke hat Gott nun auch gefügt, daß in jeder Zeit ein heiliger Same übrig blieb. Dieser in dem κατέλιπον liegende objektive Standpunkt, nach welchem Glauben und Unglauben als abhängig von Gottes Causalität gedacht wird, waltet nun auch, nachdem 9, 30—10, 21. die causa essendi im Verhalten des Menschen zu Gottes Gnade nachgewiesen worden, in diesem Kap. bis zum Schluß: die ἐκλογή hat das Heil erlangt, die Uebrigen hat Gott der Verstockung Preis gegeben, aber, nachdem in Folge dessen die Heiden ins Reich Gottes eingegangen, wird Gott auch das ganze Volk des Reiches theilhaftig machen. Ueber diesen Standpunkt der Betrachtung, nach welchem Gott als das über die endlichen Faktoren übergreifende Princip der Weltgeschichte betrachtet wird, ist oben S. 504. gesprochen worden.

Ἐν Ἠλίᾳ, Anführung des Abschnittes, welcher von Elias handelt wie Marc. 12, 26: ἐπὶ τῆς βάτου. Beispiele aus den Klassikern bei Fr., wozu Thukyd. 1, 9. hinzuzufügen, Belege aus Philo bei Großmann de philosophiae Hebr. sacr. vestigiis in ep. ad Hebr. 1833. S. 21. — Ὡς, von οὐκ οἴδατε abhängig, giebt zugleich mit dem Objekte des Wissens auch den Modus des Objekts an, Apg. 11, 16. Bornemann zu Xen. Cyrop. 1, 2. 5. — Τυγχάνειν κατά „Klage

führen wider." — Treffend wird auf 1 Kön. 19, 10. 14. verwiesen. Wenn in irgend einer Zeit es scheinen konnte, als sei der Same der Verheißung ausgegangen, so damals unter Ahab, wo es auch einem Elias so dünkte. Die Texteswortе sind vom Ap. theilweise wider den Zusammenhang des Textes, doch allerdings der zu Grunde liegenden Idee gemäß von dem Ap. conformirt worden. — *Κατέλιπον* vom Ap. in dem praet. übersetzt, während nach dem Zusammenhange des Textes הִשְׁאַרְתִּי, das Fut., richtiger aber als der griech. Text der LXX., welcher die 2. Pers. *καταλείψεις* darbietet — nur Compl. liest *καταλείψω* — hat P. wie auch Jonath. und der Syr. die ersten Pers. Ferner geht das *καταλείψω* des Grundtextes auf die Erhaltung aus dem Strafgericht, worin jedoch das Erhalten für den Dienst Gottes liegt, welches P. durch das eingeschobene *ἐμαυτῷ* ausdrückt; endlich bezeichnet dort *μόνος* Elias als den einzigen Propheten, hier als den einzigen Gottesverehrer, welches dann in dem Propheten mit eingeschlossen ist. Die symb. Bed. der Siebenzahl als Zahl der Vollkommenheit und des Bundes ist nach Bähr aufs Neue von Kurtz in Schutz genommen worden, („über die Zahlensymbolik" Stud. u. Krit. 1844. H. 2. 348.): an vorliegender Stelle ist sie besonders treffend, denn es ist von den Treugebliebenen Jehovah's die Rede.*) — *Τῇ Βάαλ*: In dieser St. lesen die LXX. *τῷ Βάαλ*, aber in mehreren andern haben sie das Wort als fem. gebraucht, so daß Mey. hier einen „memoriellen Irrthum das P." sieht, Fr. die Andeutung, daß er in seiner griech. Uebers. eine andere Lesart vor sich gehabt. Die ältere Ansicht wollte das fem. aus einem zu ergänzenden *εἰκών* erklären, doch ohne Analogie; über *τῇ Βάαλ τῇ δαμάλει* Tob. 1, 5. vgl. Fridol. Fr. exeg. Handb. z. d. Apokr. 1851. z. d. St. Nach Aug. Fr. soll der griech. Uebers. aus den Stellen, wo הַבַּעַל neben עַשְׁתָּרוֹת vorkommt, den Schluß gemacht haben, daß es auch eine weib-

---

*) Es ist ein Nachklang dieser Erzählung von den 7000 Treuen, was die muhammedanische Ueberlieferung von den 70 أبدال, Gerechten, sagt, deren Gott die Welt nie entbehren läßt, und um derenwillen er sie erhält (Steinschneider „die Symbolik der Zahl 70" Ztschr. der morgl. Gesellsch. IV. H. 2. S. 167.).

liche Gottheit dieses Namens gebe und daher das Fem. gesetzt, wo er diese mit בַּעַל bezeichnet glaubte: vielmehr hätte doch Fr. den historischen Spuren nachgehen sollen, nach welchen es auch eine Göttin dieses Namens gegeben zu haben scheint, die *Βααλτίς* des Sanchuniathon bei Philo Byblius (Euf. praep. ev. I. 10.) und *Βῆλθις* bei Hesych., auch giebt es davon compp. in nom. propr.; Movers indeß (die Phönicier I. 171.) ist darauf nicht näher eingegangen. Nach Beyer ad Selden de Diis Syris. S. 42. haben Viele, wie Phil., Olsh., Mey. eine androgyne Gottheit Baal angenommen, auf welche jedoch die neueren Forschungen über die phönic. Gottheiten bei Movers (S. 167. 184.) nicht führen, sondern vielmehr auf Baal als Sonnengott, Ascherah als tellurische Potenz, Astarte als davon verschiedene siderische Potenz — wozu noch kommt, daß Jer. 19, 5. (32. 35.) *τῷ Βάαλ* und *τῇ Βάαλ* so neben einander vorkommen, daß beides identisch seyn muß. Von Gesenius war die Hypothese aufgestellt worden, daß nach dem hebr. Gebrauch des Feminin. von dem Schwachen, das Fem. hier von den Idolen im verächtlichen Sinne gebraucht sei. Hiefür sprechen mehrere Analogien. Zunächst, daß im rabb. die Idole verächtlich אֱלֹהוֹת heißen, im Arab. الآلهة. Das vorislamitische Arabien verehrte nämlich auch Töchter Gottes, und von diesen spricht der Kuran mit Verachtung: الكم الذكر وله الانثى „Wollt ihr nur männliche Kinder haben, und gebt Gott weibliche?" (Sur. 53, v. 19). Im Gothischen bedeutet Guth als masc. Gott, gud als Neutrum den Götzen (das hebr. fem. vertritt aber die Stelle des Neutr.) Grimm deutsche Gramm. Th. 3. S. 148. Wo Ulfilas von heidnischen Göttern spricht, braucht er im Plur. nur das Neutr. goda (Grimm, Mythologie 2. A. 13.).

V. 5. 6. So hat Gott auch jetzt ein *λεῖμμα* übrig behalten, wie P. hier — wie es scheint im Rückblick auf *κατέλιπον* — jenes *σπέρμα* 9, 29. nennt. Das göttliche Thun hiebei ist ein Erkürungsrathschluß (s. S. 493.) welcher in der Gnade bedingt ist = nach einer Gnadenerkürung, der gen. wie in *σῶμα ἁμ.*, *πν. δουλείας*, *υἱοθεσίας* als gen. originis und qualitatis zugleich (s. S. 410. 303). Was hierin liege, wird gegensätzlich näher ausgesprochen in V. 6. Dieses

λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος ist nicht übrig geblieben ἐξ ἔργων: hievon ist der positive Ausdruck: ἐκ πίστεως, so daß dieser Ausspruch, wiewohl allerdings nicht die justitia sondern die fides auf Gott zurückgeführt wird, dennoch nicht als verstärkter Beweis für das decret. abs. angesehen werden kann, sobald einmal anderweitig fest steht, daß der Unglaube die Schuld des Menschen ist (s. ob. S. 447. 496.) Wie bestimmt eine solche ἐκλογὴ χάριτος die ἔργα ausschließe, drückt der Satz aus: εἰ δὲ χάριτι κτλ., vgl. 4, 4. den ausschließenden Gegensatz von λογίζεσθαι und ἐργάζεσθαι. In dem χάριτι wird das κατ' ἐκλογὴν χάριτος wieder aufgenommen, daher λεῖμμα γέγονεν zu ergänzen ist. Dem γίνεται wird zwar öfters von den Abschreibern ἐστίν substituirt, wie auch hier cod. 54. u. Chrys., in K. 3, 4. cod. E., und so übersetzen denn auch hier Vulg., Beza u. A.: non est gratia. Aber wie im Klassischen nur am perf. die Bed. „geworden seyn, seyn" haftet (Buttmann gr. Gr. II., 95.), so hat auch im N. T. das praes. nur die Bed. „werden, entstehen" Matth. 9, 16. 12, 45. 13, 32. 27, 24. Marc. 4, 37. 1 Kor. 14, 27. 1 Tim. 6, 4., mehrfach im Br. an die Hebr., wo es auch 11, 6. so zu nehmen ist. Der Sinn ist nun derselbe wie bei dem Imper. K. 3, 4. „sich ergeben als, herauskommen als," wie in τὸ γιγνόμενον d. i. „das Resultat der Untersuchung", Arrian 4, 1, 61., Plut. Moralia ed. Wytt. Oxon., T. VIII. S. 352., Xen. Cyrop. I, 5, 5.: γίγνονται οὗτοι χίλιοι „diese ergaben 1000." Mey. unklar: „nicht ἐστίν: sie hörten auf in ihrer konkreten Erscheinung zu werden." So ist also der Gedanke, wie Aug. ihn ausdrückt: non est gratia ullo modo, si non sit gratuita omni modo. — Die Aechtheit des Gegensatzes „εἰ δὲ ἐξ ἔργων κτλ." ist mehr als zweifelhaft. Ihre ältesten Zeugen sind cod. B Pesch., Chrys., Theod. (im Text), dagegen fehlen sie in A C D F G Orig. nach Ruf., der Vulg., der kopt. Uebers. u. a. Dennoch hat Fr. diese Lesart zu vertheidigen übernommen, neuerdings auch Reiche in der comm. crit. S. 67., und Tischend. hat sie im Text behalten. Von Rück., Mey. sind schon triftige Gegengründe aufgestellt worden. Fr. legt der geringen Zahl der Varianten Gewicht bei, und — wenn die Thatsache richtig, mit Recht.

Denn wenn Reiche zum Beweise daß wohl auch in anerkannt unächten Stellen die Zeugnisse übereinstimmen können, 1 Kor. 2, 29. 2 Kor. 10, 12. 13. anführt, so ist dieser Beweis hier nicht treffend. Allein die Gleichförmigkeit ist auch nicht durchgreifend. Von anderen Abweichungen abgesehen, hat gerade cod. B, das älteste Zeugniß, abweichenderweise: *οὐκέτι χάρις* ohne *ἐστί*, und *οὐκέτι ἐστί χάρις* statt *οὐκ ἐστιν ἔργον*. Auch möchte nicht zuzugeben seyn, was Fr., behauptet, daß, wenn die Worte unächt wären, man eine strengere Conformation an das vorangehende Satzglied erwarten müßte, etwa *χάριτι* statt *χάρις*, *γίνεται* statt *ἐστίν*: wird man nicht eher erwarten, daß ein Abschreiber eine eigene Folgerung oder Erkl. beigeschrieben, als daß er darauf ausgegangen sei, den paul. Text zu vervollständigen? Als eine solche Folgerung und Erkl. geben sich aber die Worte zu erkennen. Allzu willfährig nämlich ist auch von den Bestreitern der Aechtheit — nur mit Ausnahme von Rück. und Krehl — die Angemessenheit der Worte im Texte zugegeben worden. Zwar was Krehl meint, daß der Satz treffender würde, wenn man mit cod. B *οὐκ* (*οὐκέτι*) *ἔστι χάρις*, lese: „da das Werk nicht Gnade ist," ist nicht einleuchtend, wohl aber entstehen von zwei anderen Seiten Bedenken. Daß *γίνεται* hier mit *ἔστι* vertauscht worden, sieht mehr nach dem Sprachgebrauche der Späteren aus, wozu namentlich noch dies kommt: ergänzt man mit Fr. zu *εἰ δὲ ἐξ ἔργων* wie zu *εἰ δὲ χάριτι* das *λεῖμμα γέγονεν*, so erwartet man auch *χάριτι*; übersetzt man aber mit Luth. und Fr. das *οὐκέτι ἐστὶ χάρις* „so ist die Gnade nichts," so muß man auch das *εἰ δὲ ἐξ ἔργων* allgemein nehmen und etwa *ἡ ἐκλογὴ γίνεται* ergänzen. Gennad.: *εἰ γὰρ ἐξ ἔργων προσιέναι δεῖν ἡμᾶς νομίσομεν, δῆλον, ὡς ἀνήρηται ἡ χάρις. ἐπεὶ, εἰ μὴ ἀνήρηται, οὐκέτι οὐδὲ τὸ ἔργον μένει ἔργον, τῆς χάριτος οὐκ ἐώσης ὅλως ἔργον ὑποστῆναι.* Erklärt man nun so, so trägt der Satz den Charakter einer glossematischen Reflexion an sich.

V. 7. Das *τί οὖν* sc. *τὸ γινόμενον* ergiebt das Resultat, auf welches der Ap. hinsteuert, daß zwar das Volk nicht als solches verworfen worden, doch allerdings der große Haufe desselben. Darüber will er beruhigen, und thut dies 1) dadurch, daß er zeigt, es habe sich nur wie in anderen Fäl-

len der heiligen Geschichte ein göttliches Verhängniß vollzogen, 2) nicht Israel wehe zu thun, sei dabei die göttliche Absicht gewesen, sondern den Heiden wohlzuthun. — Τοῦτο im acc. mit τυγχάνειν selten, aber auch klassisch, Matthiä §. 328. — Zu ἐπωρώθησαν ist als thätiges Subj. Gott zu denken, wie ἔδωκεν zeigt, dasselbe ἐπωρώθησαν in Bezug auf die Juden 2 Kor. 3, 14. Der Begriff dieses göttlichen Verstockens wurde zu 9, 17. erläutert. Daß der Ap. gerade hier, nachdem er soeben den Unglauben als Zurückweisung eines göttlichen Geschenkes charakterisirt, ihn als göttliches Verhängniß schildert, erscheint als harter Contrast. Das fromme Bewußtseyn des Prädestinatianers hat, wenn auch unter innerem Widerstreben diesen Contrast doch in seine Gottesidee aufgenommen, der persische Mystiker Dschelaleddin Rumi spricht, wie auch der supralaps. Calvinist sprechen würde (s. meine Blüthensammlung morgenl. Myst. S. 165):

Mit 'ner Streitfrag' Einer einst an mich sich wandt,
Der am Disputiren sein Vergnügen fand.
Sprach: „den Unglaub' loben, selber Unglaub' ist,"
So Muhamed lehrt, deß Wort ein Siegel ist.
Doch derselbe nun auch lehrt, was Gott verhängt,
Nie der Gläub'ge sich zu tadeln unterfängt.
Da nun Gott nicht Unglaub' will und Heuchelsinn,
Sünde ists, wenn ich mit Sünd' zufrieden bin.
Wiederum ists Sünde, wenn ich tadeln wollt,'
Was nach dem Verhängniß also kommen sollt'.
Da ich rechts nun und auch links ein Feuer seh',
Sag' mir, wie ich solch' Dilemma recht versteh'!"
Ich darauf: Unglauben lob' ich darin zwar,
Daß in ihm Allah's Verhängniß offenbar;
Andrerseits Unglauben lauter Sünde ist,
Da nur aus des Menschen Trotz er fließt u. s. w.

Der sittliche Ernst aber, mit welchem ein P. von Sünde und Unglauben spricht, giebt die Bürgschaft, daß solche Acquiescenz des Sünders im göttlichen Verhängnisse nicht die Antwort gewesen wäre, welche er auf jene Frage gegeben hätte: hat ein Calvin in diesem sittlichen Ernste gegen die Sünde dem Ap. nicht nachgestanden, so kann dieses in der Ueberzeu-

gung nicht irre machen, denn dieser Ernst ist für ihn nur der Ausfluß der paul. biblischen Lehre, welche eben mit den von der consequenten Reflexion gezogenen Folgerungen nicht übereinstimmt. Auch ergab sich dieser schroffe Contrast dem Ap. hier nur daraus, daß er mit dem Unglauben in diesem Kap. nur als der historischen Erscheinung zu thun hat.

V. 8. Fr., Mey. wollen auch dieses Citat des Ap.'s in dessen Sinne als Vorhersagung betrachtet wissen, vermöge derer der Unglaube nun nothwendig erfolgen mußte. Die Instanzen, welche in dem „das A. T. im N." §. 2. 4. zusammengestellt worden, zeigen unwidersprechlich, daß, um das Geringste zu sagen, hiefür keine Wahrscheinlichkeit vorhanden. War es dem Ap. um eine Prädiktion des Unglaubens zur Zeit Christi zu thun, wie hätte er so willkürlich die zwei Aussprüche 5 Mos. 29, 3. Jes. 29, 10. zusammengeschmolzen, und so frei nach den LXX. citirt! Die klassische Stelle für das ungläubige Verhalten Israels gegen Gott, ist für Christus und die apostol. Kirche Jes. 6, 9. 10., welches Matth. 13, 14. Joh. 12, 40. Apg. 28, 26. angeführt wird, und daß dieses nur ex vi analogiae geschieht, zeigt die letzte St.: *καλῶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐλάλησε διὰ Ἡσαίου πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν.* Hier aber entlehnt der Ap. die Aussprüche aus verwandten Stellen. Richtig Phil. über den Sinn der Anführung: „wie der Charakter des alttest. Bundesvolkes zu Moses wie zu Jesaias Zeit ein und derselbe war, und schon zu jenen Zeiten an ihnen das Strafgericht der göttlichen Verstockung zu schauen war, so ist es fortgegangen bis auf den heutigen Tag." Das negat. *οὐκ ἔδωκεν ὁ θεὸς ὑμῖν καρδίαν εἰδέναι κτλ.* in 5 Mos. 29, 4. setzt der Ap. in das positive *ἔδωκεν — ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν* um, und schiebt das *πνεῦμα κατανύξεως* aus Jes. 29, 4.: *ὅτι πεπότικεν ὑμᾶς κύριος πνεύματι κατανύξεως* ein, statt des *καρδία τοῦ μὴ εἰδέναι*, „was wiederum zum Beweise dient, daß sämmtliche auf denselben Gegenstand bezügliche Aussprüche des A. T. von dem Ap. wie eine Gesammtweissagung Israels behandelt wurden" (Phil.). — *Ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας* (2 Kor. 3, 15.) entspricht auf freie Weise dem *ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης* bei Moses, und ist daher nicht

mit Griesb. von dem Citate zu trennen und mit οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν zu verbinden. — Πν. κατανύξεως entspricht im Texte dem רוּחַ תַּרְדֵּמָה, welches die LXX. sonst durch ἔκστασις oder θάμβος übersetzen. Eine sorgfältige Untersuchung über die Bed. des Wortes bei Fr. hat zum Resultat, daß es nicht von νυστάζειν, νύειν, sondern nur von νύσσειν abzuleiten, und nur animi incitationem, misericordiam, tristitiam bedeuten konnte, bei Jes. aber wie Ps. 60. torpor heißt*). Unrichtig ist auch für diese St. die Uebers. der Vulg. „spiritus compunctionis", wenn dieses im Sinne des späteren Latein. „Gewissensbisse" heißen soll, und die Uebers. von Luth. „erbitterter Geist." Die Bed. kommt auf stupor zurück und ruht auf derselben sinnlichen Anschauung, wie κατάπληξις, welches Isidor. Pelus. vergleicht, frappé, struck im Engl. Bei solchem stupor tritt ein, was das Folgende sagt: man sieht mit offenen Augen nicht. — Der Gen. τοῦ mit dem Inf. in der Zweckbed.: „um nicht zu sehen." Dies ist nach der sittlichen Weltordnung Gottes das göttliche Verhängniß als nothwendige Folge des eigenwilligen Sinnes gegenüber der Erscheinung des Heils, wie es Luc. 2, 34. ausgedrückt ist.

V. 9. 10. Das Citat aus Ps. 69, 23. nach den LXX., mit einigen Aenderungen für den Zweck des Ap.'s Für diesen Zweck scheint freilich eine solche bildliche Ausmalung der Idee der Vergeltung, wie sie hier vorliegt, müßig, aber nach dem ob. S. 519. Bemerkten wird man eine genauere Anwendung auch hier voraussetzen. Die sorgfältigere Reflexion giebt sich auch schon darin zu erkennen, daß, während es bei den LXX. heißt: καὶ εἰς ἀνταπόδοσιν καὶ εἰς σκάνδαλον das εἰς ἀνταπόδομα von P. an den Schluß gestellt wird, gleichsam als Exponent der vorhergehenden bildlichen Ausdrücke. Fragen wir nun nach der genaueren Ausdeutung des Ap.'s, so weiset die τράπεζα wie Ps. 23. auf den vorgesetzten Tisch, bei welchem vom Feinde überrascht zu werden am gefährlichsten

---

*) Zu den von Fr. citirten Belegstellen ist noch aus Hammond hinzuzufügen Marci erem. νουθεσ. ψυχ. S. 948., wo es heißt, daß die οἰνοποσίαι den πόνος τῆς κατανύξεως zur Folge haben.

ist. Durch θήρα hat der Ap. die Synonymen gehäuft und dadurch den Gedanken gesteigert (Jakob quaest. Lucian. I. S. 20). Σκάνδαλον aus σκανδάλητρον abgekürzt, „das Stellholz, die Falle," durch θήρα übersetzen die LXX. רֶשֶׁת, so hier auch Viele „Netz." Dagegen Vulg., Oek., Theoph. captio, und auch Mey., Fr. bleiben bei der Bed. „Fang, Jagd" stehen. Allein es scheint die meton. Bed.: „Werkzeug des Fanges", τὸ θήρατρον, vorzuziehen, indem Ps. 35, 8. LXX. θήρα dieselbe nothwendig fordert. Welches ist nun bei τράπεζα der Vergleichungspunkt? Chrys. bleibt bei den Genüssen im Allgemeinen stehen: ἡ τροφή, nach Cyrill. soll dabei satyrisch auf das Mahl, welches sie Christo bereitet haben, hingewiesen werden: τοῦτ᾽ ἔστιν ἡ κακοξενία καὶ ὠμότης, ἣν ἐπὶ Χριστῷ πεποίηνται, Pel., Cocc. denken an das jüd. Opfer und den Altar, am angemessensten wohl Orig., Thom., Herv., Gl. ord., Mel., Beza an die Schrift oder vielmehr das Gesetz, vgl. 2 Kor. 3, 14. Die Verblendung gegen ihr wahres Gut hier ebenso wie V. 8. ausgedrückt. Das Krümmen des Rückens nach Este der irdische Sinn, nach Chrys. die δουλεία, aber nicht die bürgerliche, sondern die geistige Unfreiheit des Gesetzeslebens Gal. 4, 24. 2 Kor. 3, 16. 17. Apg. 15, 10. 28.

V. 11. Gottes Endzweck war aber nicht sowohl, ihnen wehe, als den Heiden wohlzuthun. „Dieser Gedanke wird wesentlich gegen die Heiden gerichtet", sagt B.-Crus. und ebenso Orig., Par.; für diejenigen jedoch, welche ἵνα πέσωσι von der totalis ruina des Volkes erklären und ein besonderes Gewicht auf die dereinstige Restitution Israels legen, tritt der teleologische Zweck, den Gott in der geschichtlichen Oekonomie der Juden hat, in den Vordergrund. So scheint es allerdings nach dem Context des ganzen Kap., doch dergestalt, daß der Zweck in Betreff der Heiden eng damit verschmolzen und als Nebenzweck auch die Zurückweisung der Heiden in ihre Schranke zu denken ist.

Zuerst ist ἵνα in Betracht zu ziehen. Die Vulg. übersetzt: numquid sic offenderunt, ut caderent, und so wird ἵνα von Chrys., Aug., Calv. und den meisten Aelteren ἐκβατικῶς gefaßt, aber von Beza, Er. Schmid, Cal. u. A.

wird schon erkannt, daß in diesem Zusammenhange *ἵνα* nur final seyn könne, doch nicht an den finis judiciarius ist hier mit Calov zu denken, sondern an den ökonomischen Zweck in der Geschichte des Reiches Gottes. — In der Auslegung des Folgenden finden sich bei nicht wenigen Auslegern Unklarheiten, indem die verschiedenen Momente des Zweckes und namentlich der tropische und der eigentliche Sinn des *πταίειν* und *πίπτειν* nicht bewußt geschieden werden. *Πταίειν* „straucheln" — nicht wie Reiche, Rück., de W. mit Bezug auf das V. 9. erwähnte *σκάνδαλον*, welches dort seiner Stellung nach nur einen Nebenbegriff bildet, sondern eher mit Beziehung auf den *λίθος προςκόμματος* 9, 33. Ist dieses der Fall, so ergiebt sich für *πταίειν* der Sinn des sittlichen Strauchelns, Jak. 2, 10. 3, 2. Daß bei *πταίειν* im ethischen Sinne von peccatum nicht der lapis offensionis hinzugedacht werden könne (Fr.), ist nicht entscheidend, da der Schriftsteller, auch wenn er diesen tropischen Sinn meint, doch die Vorstellung sich im Bilde bewegen kann; andrerseits ist auch das Bedenken von B.-Crus. nicht treffend, welcher auch *πταίειν* nur vom Unglück verstehen will, weil sonst der Fehltritt der Juden als göttliche Schickung erschiene — aber nach der einen Seite der Betrachtung hin ist es dies auch, vergl. *ἐπωρώθησαν* und ob. S. 596. Dagegen hat *πίπτειν* — und dieses ist von den Auslegern nicht ins Auge gefaßt worden — diesen ethisch tropischen Sinn weder im Hebr., noch Griech. und Lat., sondern nur den des Unterliegens, Untergehens, Herod. 7, 18: *μεγάλα πεσόντα πρήγματα ὑπὸ ἡσσόνων*, Aeschyl. Choeph. V. 261. *δόμον δοκοῦντα πεπτωκέναι*. Offb. 14, 8.: *ἔπεσε Βαβυλὼν ἡ πόλις ἡ μεγάλη*, vgl. auch *πτῶμα* „die Niederlage, das Unglück." Hienach ergiebt sich der Sinn: „nicht ihre *ἀπώλεια* war die göttliche Absicht bei dem Verhängniß ihres *πταῖσμα*, sondern eine Heilsabsicht für die Heiden." So Orig.: ne rursum gentibus insultandi materiam praeberet, ipsum Israelis lapsum dicit talem fuisse, non ut illi caderent, sed ut delicto suo gentibus salutem darent. Aug.: non deliquerunt, ut tantummodo caderent, quasi ad suam poenam solum. Seml.: amovetur omnis species *ἐπιχειρεκακίας*, non hoc

Deus sibi proposuit, ut Judaeorum calamitatem oculis quasi intueri atque gaudere posset. So auch Abäl., Thomas, Beza, Pareus, Pisc., Justin., Hunnius, Calixt, Spen. Interessant ist es denselben Gedanken über die temporäre Ausfüllung der durch den Unglauben der Juden entstandenen Lücke durch die Heiden auch im Talmud zu finden. Zu tr. Sanhedrin enthält die Randglosse die Bemerkung (bei Wettst. zu der St.): „wenn der Ochse fällt, so stellt man an seiner Statt das Pferd. Ist aber der Ochse hergestellt, so stellt man ihn an seinen früheren Ort. So hat Gott, nachdem die Juden gefallen, ihre Herrlichkeit auf die Heiden übergehen lassen. Bekehrt sich aber Israel zu Gott, so wird er die Heiden um der Juden willen zu Grunde gehen lassen."

Da jedoch der Ap. V. 25. die Wiederherstellung Israels verkündigt, so haben darin die meisten Ausleger den Hauptgedanken gefunden. Orig. erinnert nur einfach daran, daß *πίπτειν* in zwiefachem Sinne stehen könne, von einem Falle, von dem man wieder aufsteht, wie Sprüchw. 27, 16.: „der Gerechte fällt sieben Mal des Tages" (doch ist hier nicht, wie der Spruch gewöhnlich angewendet wird, vom Fallen in die Sünde die Rede, vgl. schon J. H. Michaelis in Hagiogr.), und von einem Falle wie der Israels Jer. 8, 4. 5., wo das Nichtmehraufstehen vorausgesetzt ist. Während Orig. hier zugesteht, daß das letztere Moment nicht im Worte selbst liegt, legt es Phot. hinein: *τὸ πταῖσμα αὐτῶν οὐχὶ εἰς κατάπτωσιν τελείαν γέγονεν, ἀλλὰ μόνον οἷον ὑπεσκελίσθησαν.* Gerhard sogar: non ita, ut in universum omnes in aeternum caderent exitium neque quisquam eorum salvaretur — welches letztere Bedenken des Lesers indeß schon V. 1. 2. seine Erledigung gefunden hatte. So nun Er., Calv., a Lap., Grot., Crell, Beng., de W., Phil. Der Hauptgedanke des Ap.'s wäre demnach, daß Gottes Absicht nicht gewesen, einen unwiderbringlichen Fall Israels zuzulassen. Wenn aber P. die Israeliten nur als *πταίσαντας*, nicht als *πεσόντας* betrachtet, warum hat er sie V. 22. doch *πεσόντας* genannt? Ist ferner nicht die *ἀποβολή* V. 15. der Sache nach diesem *πίπτειν* gleich? zeigt nicht auch der Gegensatz *ἀλλά κτλ.*, daß auf dem von der ersteren Erkl. hervorgehobenen Gedanken der Nachdruck

ruht, und weist das gleich folgende *παραπτώματι* nicht viel mehr auf *πέσωσι* zurück, als auf *ἔπταισαν*, während Grot., Crell, Phil. es ausdrücklich auf dieses zurückweisen lassen und die Pesch. *παράπτωμα* sogar mit dems. Subst. von *ἔπταισαν*, nämlich ܬܘܩܠܬܐ „Anstoß," übersetzt? Zwar ließe sich einwenden, daß, wenn *παράπτωμα* den ethischen Sinn hat, P. an dieser St. ihn auch dem *πέσωσι* beigelegt haben müßte, vgl. jedoch zu V. 12. Eine Andeutung des Gedankens an die Restitution Israels mag allerdings in den Worten liegen, weshalb auch Orig., Mel., Cal., Seml. u. A. die erstgenannte mit der letztgenannten Erkl. verbinden: um jedoch dem Sprachgebr., welcher nun einmal *πίπτειν* nicht im sittlich-tropischen Sinne nimmt, nicht entgegen zu erklären, muß dann gesagt werden, daß der Ap. mit seiner Vorstellung ganz und gar in der bildlichen Sphäre geblieben ist: „sind sie gestrauchelt, damit sie stürzten?" und daß die Wahl dieses Ausdrucks dann auch die Restitution mit andeuten sollte. Auf eine solche Verbindung beider Zweckmomente führt auch der gegensätzliche Satz *ἀλλά κτλ.*: in diesem ist ja nämlich nicht bloß von dem Zwecke die Rede, das Ev. zu den Heiden zu bringen, sondern auch die Juden anzureizen, vgl. Calixt. — *Παραπτώματι* von fast allen Auslegern in dem nicht nur im N. T., sondern auch bei allen Klassikern gewöhnl. Sinne des „sittlichen Fehltritts" genommen, und deshalb auch nicht auf *πίπτειν* sondern auf *πταίειν* bezogen. Nur von Bull., Par., Pisc., Reiche, Rück. wird die Bed. infortunium angenommen. Diese Bed. ist im Sprachgebr. begründet, wo *παράπτωμα* ebenso wie *πτῶμα* die Niederlage bezeichnet, Diodor. Sik. 19, 10.: *διὰ τὸ γεγονὸς παράπτωμα*. Auch wird diese Bed. nicht nur durch das so eben vorangegangene *πέσωσι* empfohlen, sondern auch durch das parallele *ἥττημα* V. 12. Allerdings aber hätte wohl der Ap. gerade diesen Ausdruck nicht gewählt, hätte er nicht auch — wie Beides sich in dem Deutschen „damit sie stürzten" verbinden läßt — das Moment, daß dieser Sturz durch eine Verschuldung geschah, ausdrücken wollen. — *Ἡ σωτηρία*. Dieses Uebergehen der *σωτ.* an die Heiden ist vermittelt zu denken durch das Uebergehen des *κήρυγμα*, wie *σώζειν* V. 14.

das κηρύσσειν der σωτ. ist. Daß im Falle der gläubigen Annahme von Seiten der Juden das κήρυγμα überhaupt nicht an die Heiden ergangen seyn würde, konnte die Meinung eines Apostels nicht seyn, welcher wußte und gelehrt hatte, daß schon in Abraham die Heiden gesegnet worden seien Gal. 3, 8. 14., sondern nur jenes πρῶτον τοῖς Ἰουδαίοις K. 1, 16. Da nun aber die Juden die Predigt von sich wiesen, so erkennt der Ap. darin die göttliche Absicht, die βασιλεία überhaupt an die Heiden übergehen zu lassen, wie dieselbe schon von Christo ausgesprochen wird Matth. 21, 43. Berichtet nun die Apg. der apostolischen Maxime ganz entsprechend, wie P. nur nach den vergeblichen Versuchen bei den Juden sich zu den Heiden gewendet, so wird man in dieser Uebereinstimmung ein Kennzeichen des geschichtlichen Charakters derselben sehen müssen, und muß sich wundern, wenn Baur nach Anführung unserer St. fortfährt: „Es verdient aber beachtet zu werden, mit welcher Consequenz die Apg. die den Juden gegebene Priorität verfolgt, und den Ap. nach der Maxime handeln läßt (nämlich fingirterweise), die ihm Apg. 16, 36. in den Mund gelegt wird" Baur Paulus S. 363. Vgl. Neander Pflanz. I. 190. — *Εἰς τὸ παραζηλῶσαι.* Obwohl in Folge der jüdischen Hartnäckigkeit diese Bestimmung nicht in Erfüllung ging, so lag sie doch in dem Sachverhältnisse selbst. Unrichtig macht Bulg., Phot., Luth. zum Subjekt von παραζηλῶσαι die Juden: „auf daß sie denen (den Heiden) nacheifern sollen."

V. 12. Die Schlußfolge lag nahe, daß, wenn im göttlichen Rathschlusse das Volk eine solche Bedeutung hatte, daß sich an seinen Unglauben so segensreiche Folgen knüpften, sich noch herrlichere an seine Restitution knüpfen würden. Thom., Aqu.: Ponet talem rationem: bonum est potentius ad utilitatem inferendam quam malum; sed malum Judaeorum gentibus magnam utilitatem contulit, ergo etc. Von Bullinger wird das Wort des Atheners Timotheus bei Plut. verglichen: si hujusmodi urbes capio dormiens, quid me facturum arbitrabimini, si vigilaro. — Dem παράπτωμα steht ἥττημα parallel, und beiden πλήρωμα gegenüber; es fragt sich, von welchem dieser Worte aus die Exegese am Füglichsten

den Sinn der übrigen zu ermitteln versuchen solle. Am sichersten ist es, von πλήρωμα in der Bed., in welcher es V. 25. vorkommt, auszugehen, wo unserer Stelle analog πληρ. τ. ἐθνῶν dem πᾶς ὁ Ἰσραήλ gegenübersteht. V. 25. nun kann es nach dem Sprachgebr. nichts Anderes heißen, als die „Gesammtheit"*) — entweder mit dem Nebenbegriff, welchen wir mit „Vollzahl" verbinden, d. i. alle, welche dem Begriff nach zu einer Gesammtheit gehören, oder auch mit weniger Strenge ohne diesen Nebenbegriff. V. 25. hat es nun nur diesen letzteren Sinn, der erstere wird ausdrücklich von dem Worte ausgeschlossen in der St. Dio Cass. hist. lib. 52. c. 42.: ὥςτε καὶ ἐς χιλίους τὸ πλήρωμα τῆς γερουσίας αὐξηθῆναι, vgl. τὸ βουλευτικὸν πᾶν c. 19. Dort nämlich bezeichnet das πλήρωμα τῆς γερουσίας den überzählig gewordenen Senat. In dem Sinne wie dort von der Gesammtheit auch Eur. Jon. v. 664.: τ. φίλων πλήρωμ' ἀθροίσας und Dionys. Halik. Antiqu. l. 6. c. 55. Nachdem an dieser letzteren St. vorangegangen: „wir sind durch unsere Zahl nicht stark genug gegenüber unsern Feinden," folgen die Worte: τοῦ δ' ὀλίγου καὶ οὐκ ἀξιομάχου πληρώματος**) τὸ πλεῖόν ἐστι δημοτικὸν, θῆτες καὶ πελάται

*) Was die Frage anlangt, ob πλήρωμα „das Anfüllende" im aktiven Sinne sei, wie es von Cler., Storr, Harl. in den Formeln πλ. τῆς γῆς, πλ. χρόνου, τ. ἐθνῶν, τ. θεοῦ genommen worden, so will Fr. es dort, wie auch bei der klass. Bed. πλ. τῶν κυλικῶν, τῶν νεῶν, τῆς πόλεως passiv. erklärt wissen: „das, womit erfüllt ist." Zwar eignet nun die passive Bed. nicht ausschließlich der Endung auf —μα, vgl. τὸ βάπτισμα = ἡ βάπτισις, τὸ θεράπευμα der einzelne Akt des θεραπεύειν (Xen. Cyrop. 5, 5. 28.), τὸ καύχημα für ἡ καύχησις (Pind. Isthm. 5, 45. Hebr. 3, 6.), τὸ δίδαγμα „das Belehrende" (Eur. Fragm. Sisyph. 1, v. 25.) u. a.: dennoch ist es richtig, daß die Endung — μα in der Regel die Bed. des part. perf. pass. hat: τὸ πρᾶγμα „das Gethane, die That" u. a. (Buttm. ausf. Gr. 1, 314.). So auch πλήρωμα, welches demnach „die Erfüllung" (im pass. Sinne) bedeutet, und daher 1) heißt „das, womit ausgefüllt wird," 2) das, womit eine Lücke ausgefüllt wird — in der technischen Sprache „der Füllmund", also das Supplement Matth. 9, 16., 3) conkret „das, was voll ist," d. i. die Menge, Summe, Gesammtheit.

**) In dieser letzteren Stelle dürfte indeß die Bed. „Bevölkerung," welche auch die neueste Uebers. von Christian 1847 hat, vorzuziehen

καὶ χειρώνακτες. Diese Bed. ist im patr. Sprachgebr. herrschend geworden in der Phrase τὸ πλήρωμα τῆς ἐκκλησίας, vgl. Basilius liturg. S. 43.: τὸ πλήρωμα τῆς ἐκκλ. φύλαξον, ep. 197.: εἰς ἐκκλησιαστικὸν πλήρωμα διαδέχεσθαι u. a. bei Hammond und im Thes. St. Par., wo auch Beisp. für τὸ πλ. ἱερατικὸν, μοναχικόν. Daß πλήρωμα hier würklich unserem „die Gesammtheit der Kirche" entspricht, zeigt am Deutlichsten eine St. bei Chrys. in ep. ad. Hebr c. 12. tom. XII. Ben. S. 262. Er will zeigen, daß die Parabel von den klugen Jungfrauen nicht bloß von den Jungfrauen gilt und beruft sich auf 2 Kor. 11, 2.: „ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς," φησὶν, „ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ". Ταῦτα οὐ πρὸς τὰς παρθένους εἶπεν, ἀλλὰ πρὸς τὸ πλήρωμα τῆς ἐκκλησίας ἁπάσης. Es leuchtet ein, was gleich hier bemerkt werde, daß die Gesammtheit in diesem Sinne nicht ein nemine excepto in sich schließt: nicht von der concreten Allgemeinheit, der realen Totalität alles dessen, was in ihre Kategorie fällt, ist die Rede, sondern von der abstrakten, aus welcher auch Einzelnes herausfallen kann. Hugo a St. Victor: plenitudo multitudinem denotat, non universitatem.

Haben wir nun hier von der, wie durch den Context so auch lexikalisch gesicherten, Bed. in V. 25. auszugehen, so liegt es am Nächsten, im Gegensatze dazu ἥττημα von der Minderzahl zu erklären, so Vulg. und auch Philox.: diminutio, Ulf.: vanains der Ausfall, Grot., Beng.: paucitas. Demgemäß die Mehrzahl der Ausleger: Chrys., Theod., Diodor., Theod. Mops. (ὀλίγοι καὶ ἄγαν εὐαρίθμητοι), Er., Beza, Buc., Pisc., Cocc., Reiche, Olsh., V.-Cruf. — Bedeutung des Wortes kann dieses indeß nach dem Sprachgebr. nicht seyn. In der Schrift findet sich ἥττημα nur in 2 Beispielen. Das hebr. וּבַחוּרָיו לָמַס יִהְיוּ Jes. 31, 8. lautet in den LXX.: οἱ δὲ νεανίσκοι ἔσονται εἰς ἥττημα und V. 9. heißt es dann: πέτρᾳ γὰρ περιληφθήσονται ὡς χάρακι καὶ ἡττηθήσονται. So

---

seyn, da im Verfolge von der geringen Anzahl patricischer Jünglinge die Rede ist. Aeltere Uebers. haben numerus.

dürfte also ἥττημα „die Siegesbeute, den Sklavenzustand" bezeichnen. Die andere St. ist 1 Kor. 6, 7., wo die Bed. „Niederlage" im trop. Sinne beibehalten werden kann: „ein Zustand, wo man ἥσσων ist, ein herabgekommener Zustand." Noch eine Anzahl Stellen aus Kirchenvätern und Byzantinern sind von Hase im Steph. thesaur. ed. Par. beigebracht, wo es indeß nur die Bed. von ἧσσα „die Besiegung" hat, wobei an die Vorliebe der Spätern für die Form — μα zu erinnern ist (Win. 6. A. S. 24.). Es wird also bei der Bed.: „Niederlage, heruntergekommener Zustand" stehen geblieben werden müssen, wofür sonst das klass. Griech. μειονέκτημα im Gegensatz zu πλεονέκτημα setzt, und wird darunter auch nicht mit Mey. als Wortbedeutung eben die Minderzahl, zu der sie zusammengeschmolzen, verstanden werden können, wohl aber — was der Sache nach auf dasselbe hinaus kommt, die Reduktion im numerischen Sinne. Dieses um so eher, da beim Gebrauche von ἡσσάομαι, also auch bei ἥσσημα, das zu Grunde liegende ἥσσων durchgefühlt wurde, wie die Formeln zeigen: τὸ ἧττον ἀποφέρειν „den Kürzeren ziehen" (hom. Clem. 4, 2.), ἧττον τυγχάνειν „nachstehen" (ib. 12, 7.), τῆς τύχης ἥττω γίνεσθαι (Polyb. 9, 8. 13.). Bei dieser Fassung bildet ἥττημα dem Sinne nach einen genauen Gegensatz zu πλήρ., und entspricht jenem λόγος συντετμημένος 9, 28. Nicht eine andere Bedeutung des Wortes, sondern eine andere Bezeichnung des Begriffes „Reduktion" ist es, wenn Andere erklären: „Schaden, Verlust, herabgekommener Zustand". So Orig.: quod ablatum est illis, qui offenderunt, der Aeth.: destructio, Abäl.: der Ausfall an guten Werken, den die Welt durch ihren Unglauben erlitten, Thom. Aqu.: decreverunt ab illa celsitudine gloriae, quam habebant, und so auch Luth., Mel. disp. in ep. ad R. 1525: πλήρ. incolumitas populi, qui eatenus est incolumis adhuc, quatenus reliquos habet electos quoque tempore, vocat ἥττ., quatenus habet damnandos., in d. enarratio 1556: complementum eccl. convertendae, J. Weller, Cal., Crell (paupertas), Heum., Kölln., Rück., auch Fr.: jactura salutis messianae. Konkreter Pesch. ܚܘܒܗܘܢ reatus eorum, woran sich Schleusner ange-

schlossen! Von mehreren dieser Ausleger ist denn auch eine dem entsprechende Erkl. von πλήρωμα angenommen worden. Pel.: plenitudo (Israelis) non multitudo, sed quia sunt a Deo repleti. Fr.: „die Fülle des Messiasheils, die sie dann genießen werden", Crell: abundantia, Kölln., Rück.: „die Herstellung ihres herrlichen Zustandes;" von mir war in der letzten A. der Gegensatz angenommen worden der „heruntergekommene" und der „vollkommene" Zustand. Für diese letztere Bed. glaubte ich anführen zu können Herod. 3, 22: ὀγδώκοντα ἔτεα ζοῆς, πλήρωμα μακρότατον προκέεσθαι, wo jedoch für πλήρ. die Bed. „Summe" näher liegt. Für die letzteren Fassungen ergiebt sich kein genauer sprachlicher Beleg; nur „die Fülle der Heilsgüter" könnte man allenfalls mit Fr. erklären, denn was de W. und Phil. dagegen bemerken, ist wenigstens nicht entscheidend. Aber die Parallele von πλήρ. V. 25. fallen zu lassen, oder wie Luth., welcher „der Schaden" und „die Vollzahl*)" übersetzt, und de W. — die gegensätzliche Beziehung der beiden Begriffe, ist doch immer nur eine Acquiescenz in Ermangelung einer befriedigenderen Auskunft. —

Eine solche haben unter den Neueren Olsh. und Phil. in einer Ansicht über den apost. Ausspruch gefunden, welche bei Orig. angebahnt ist, nämlich in der von Orig. aus, bei dem sie auf Platonischem Grunde ruht, ins Mittelalter fortgepflanzten Ansicht, daß bei dem Gotte, welcher, wie es Weish. 11, 21. heißt, „alles nach Zahl und Maß geordnet," auch die Zahl der Seligen eine bestimmte ist. Es ist dies eine Ansicht, welche sich auch bei Aug. findet (ep. 186. ad Paul. c. 22. 25.), welche einen wichtigen Einfluß auf Anselms Erlösungstheorie geübt (Baur die Lehre von der Ver-

*) In d. Uebers. vor 1530 hat Luth. nach der Vulg. „ihr Abnehmen." Das „wie viel mehr, wenn ihre Zahl voll würde" erklärt die Randglosse, daß es nicht auf alle Juden gehe, sondern nur auf die, „die noch nicht verworfen sind." Und V. 15.: „denn so ihr Verlust der Welt Versöhnung ist, was wäre das anders als das Leben von den Todten nehmen?" soll nach der Randglosse, auch nach Lorenz, heißen: nicht von dem Verluste, d. i. dem Falle der Juden wird das Heil der Heiden ausgehen, sondern von den Heiden, die gläubig geworden.

söhn. S. 262.), und welche noch bei Dante auftritt, der den Johannes sagen läßt (Parad. Ges. XXV. V. 124.):

Mein Leib ist jetzt noch Erd' auf Erden dort
Und bleibt's mit andern, bis die sel'gen Schaaren
Die Zahl erreicht, vom ew'gen Wort gesetzt*).

So ist denn nach Orig. das bestimmte Gottesvolk noch nicht vollzählig, so lange nicht die plenitudo gentium (auch diese die bestimmte Zahl) bekehrt, und so lange Israel (das geistliche Israel im fleischlichen) noch nicht dazu gesammelt: dies wird am letzten Ende geschehen, und damit wird das *πλήρωμα*, das complementum, dem Volke Gottes gegeben werden. Diese Bed. complementum wird — wiewohl nicht im Gedankenzusammenhange des Orig. — festgehalten von Severian: *εἰ δὲ διὰ τὰ ἐπιστρέψαντα ἔθνη ἐπλούτησεν ὁ κόσμος, πῶς οὐκ ἂν εἴη μεῖζόν τι ἀγαθὸν καὶ πλοῦτος τελειότατος τῷ κόσμῳ; εἰ μεταγνόντων τῶν Ἰουδαίων, τὸ ἐλλεῖπον αὐτῷ προςτεθείη πλήρωμα*; und Theod. Monach.: *ἢ πλήρωμα αὐτῶν λέγει τὸ συναπαρτισθῆναι καὶ αὐτοὺς τοῖς σωζομένοις.* Der Fassung von Orig. ist nun Olsh. beigetreten, in historisch realerer Gestalt tritt sie aber zuerst bei einigen Coccejanern — nicht bei Cocc. selbst — und neuerdings bei Phil. auf. Von Gusset wird in den vesperae Groning. 1698. S. 434. *πλ.* in V. 25. erklärt: supplementum i. e. illud, quantum quantum est, quod a gentibus desumendum destinavit D. ad supplendum id, quod deficit in olea mystica Israëlis per abscissorum ramorum rejectionem, so Almeloveen biblioth. Brem. class. 5, S. 466. u. a. — ohne jedweden mystischen Beisatz Mich.: „die Rekrutirung aus den Heiden." Günstig erscheint dieser Erkl. das *ἐν* in V. 17., wenn es im Sinne von „anstatt" genommen wird. Entsprechend wird nun auch von Phil. *τὸ ἥττημα αὐτῶν* erklärt: „die numerische Einbuße an ihnen," und *τὸ πλήρ. αὐτῶν*: „ihre Ergänzung", nämlich aus ihrer eigenen Mitte. Der göttliche Rathschluß soll nämlich ganz Israel als die eigentlichen Reichs-

---

*) Auch Rothe vertritt diese an sich begründete, nur nicht abstrakt zu fassende Ansicht, z. B. II. S. 300.

erben in konkreter Allgemeinheit zum Gottesreiche bestimmt haben, auch die verheißenden Weissagungen, wie Hosea 3. u. a. auf dieses sich beziehen, die Heidenwelt aber nur in Folge des Ausfalls der Zahl supplementarisch Antheil erhalten haben, bis Israel wieder an die ihm gebührende Stelle treten könne. „Nur ein Zwischenakt in der göttlichen Reichsentwickelung ist dem Ap. die Zeit, wo das heidnische Element im Reiche Gottes das herrschende ist" (Auberlen, Daniel und die Offenb. Joh., 1854. S. 355). — Es kann jedoch diese nationale Bedeutsamkeit Israels anerkannt werden, auch ohne daraus für die Interpretation dieser Stelle jene Consequenz zu ziehen, wie dieses denn weder von Cocc., noch von Beng. und Christ. A. Cruſ., noch auch von Auberlen geschehen ist. Ihr stehen in der That gewichtige Bedenken entgegen: 1) während nach der entgegengesetzten Ansicht das dreifache *αὐτῶν* constant gen. subj. ist, muß nach dieser Fassung das *αὐτῶν* nicht nur bei *πλήρ.* „Ausfüllung durch sie" erklärt werden, sondern auch in dem das *παράπτωμα αὐτῶν* exegesirenden *ἥττημα αὐτῶν* passivisch: „der Verlust an ihnen", während doch *παράπτ. αὐτῶν* zu erklären ist: „ihr Fall". 2) sollte würklich die Weissagung das ganze empirische Judenvolk vor Augen haben, so würde weder durch die Bekehrung der letzten Generation der Juden dieser Bestimmung genügt, noch würde es auch mit 9, 6. stimmen. 3) Was Phil. selbst als Hauptbedenken fühlt: wenn der Ausfall bereits durch die Heiden gedeckt ist, wozu ein nochmaliges Supplement durch die Bekehrung der Juden? Wenn hierauf erwidert wird: „indeß ist das Bild nicht so streng im Unterschiede von der Sache zu urgiren,' so dürfte vielmehr zu fragen seyn: läßt sich hier überhaupt vom Unterschiede des Bildes und der Sache sprechen, wo doch die Ausdrücke: „Ausfall" und „Ausfüllung" der Art sind, daß Bild und Sache zusammenfallen? Hiezu kommt noch eine andere aus der Erkl. von V. 25. fließende Schwierigkeit: nach Phil. soll nicht sowohl von einer „Vollendung der extensiven Ausbreitung des christlichen Reiches Gottes unter den Heiden" die Rede seyn, als vielmehr „von einer Neubelebung des dann wieder erstorbenen Christenthums". Nun läßt sich fragen: da aber nach

V. 25. das jüdische Volk erst eingehen soll, nachdem die Fülle des heidnischen eingegangen ist, lassen sich dann Heiden denken, die erst noch zu bekehren wären? Doch läßt diesem Bedenken sich ausweichen, je weniger *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* im Begriffe absoluter Universalität genommen wird.

Auffallenderweise hat die Auslegung keinen Anstoß an der anscheinenden Tautologie der beiden parallelen Sätze: *εἰ δὲ τὸ παράπτ. κτλ.* und: *εἰ τὸ ἥττημα κτλ.* genommen; und wäre es nur rhetorische Wiederholung desselben Gedankens in anderer Form, sollte man nicht, wie *κόσμου* mit *ἐθνῶν* vertauscht ist, auch für *πλοῦτος* einen anderen Ausdruck erwarten? ferner voraussetzen, daß *ἔθνη* vom Ap. nicht geradezu als zusammenfallend mit *κόσμος* gedacht sei, wie ja auch die Begriffe von *παράπτωμα* und *ἥττημα* sich nicht geradezu decken? In der That möchte man auf den Gedanken kommen, daß das zweite *πλοῦτος* von dem ersteren einen verschiedenen Sinn habe, und auch *κόσμος* hier und V. 15. nicht geradezu für *ἔθνη* stehe (vgl. 3, 6.). In *κόσμος* scheint der Begriff des ganzen Umfanges der Menschheit ausgedrückt zu seyn (B.-Cruſ.), wie *ὅλος ὁ κόσμος* 1 Joh. 2, 2. — wenn auch der Sache nach eben im Unterschiede von den Juden nur an den ganzen Umfang der Heidenwelt gedacht werden kann, *πλοῦτος* aber in dem weiten Sinne von 10, 12. zu nehmen seyn. Diese Fülle bildet dann zu dem *παράπτ.* ebenso einen contrastirenden Gegensatz, wie es bei *περισσεία* 5, 17. der Fall ist, der Gedanke ist mithin: „ein Fall, eine Beraubung schlug um in Bereicherung der ganzen Welt," und hierauf folgt dann erst die für den vorliegenden Fall konkretere Bezeichnung: „die Reduktion des erwählten Volkes schlug aus zu einer Bereicherung der profanen Völker." Oder sollte mit Sever. (vgl. Pareus) *πλοῦτος* hier = *πλῆθος* genommen werden können: „in eine Fülle aus der Heidenwelt"? Hieran hindert jedoch das *πόσῳ μᾶλλον τὸ πλήρ. αὐτῶν*, wozu doch nur *πλοῦτος ἐθνῶν* ergänzt werden kann — es wäre denn, daß man mit Phil. auch nach dem Eingange des *πλήρωμα ἐθνῶν* an eine durch die Judenbekehrung erweiterte Heidenbekehrung denken wollte. Geschieht dieses nicht, so ist die nähere Bestimmung, worin der aus der Judenwelt resultirende *πλοῦ-*

τος bestanden habe, nur aus dem ζωὴ ἐκ νεκρῶν V. 15. zu entnehmen.

V. 13. 14. Unterstützung der im göttlichen Reichsplan begründeten Hoffnung, daß sich ja jenem göttlichen Plane entsprechend auch der Ap. in seiner Amtspraxis verhält. — Von Lachm., Tisch. ist hier δέ statt γάρ vorgezogen worden. Bei der häufigen Vertauschung beider Partikeln und den bedeutenden Zeugen auf beiden Seiten, ist schwer zu entscheiden, vgl. V. 15. 3, 7., 7, 14. 8, 18. u. 22. 14, 15. Schäfer, Dionys. de compos. S. 194. Bei δέ läßt sich übrigens derselbe Uebergang wie bei γάρ denken, nur daß bei δέ die Absicht, dem Uebermuthe der Heiden entgegenzutreten, deutlicher hervortritt. — Ἐφ᾽ ὅσον nicht temporal, wie Vulg., Luth. „so lange als", sondern „so fern als, in der Eigenschaft als" Matth. 25, 40. P. betrachtet vorzugsweise seinen Beruf als den des Ap. der Heiden (s. 1 Tim. 2, 7., s. Einl. S. 6.). — Zu μέν ist aus dem Contexte der Gegensatz hinzuzudenken: „ich suche zwar dem Amte unter den Heiden durch mein Würken thatsächlich Ehre zu thun, dennoch ist es dabei darauf abgesehen, durch Bekehrung der Heiden auf mein eigenes Volk zu würken." — Zu σάρξ vgl. 9, 3. — Σώσω wie 1 Tim. 4, 16.: ope sc. ministerii.

V. 15. Das schon V. 12. angegebene Motiv für die apostol. Praxis wird ausgeführter wiederholt. — Ἡ ἀποβολή It., Vulg., Luth. amissio eorum in der auch klassisch bestätigten Bed. (Apg. 27, 22.), doch würde alsdann die Incongruenz eintreten, daß das αὐτῶν ἡ πρόςληψις ihre (passive) Annahme hieße, ἡ ἀποβολή aber „der Verlust an ihnen," den nämlich die βασιλεία τ. ϑ. erleiden würde. Auch brauchen die LXX. ἀποβάλλεσϑαι für זָנַח גֵּרֵשׁ „verwerfen," und in der kirchlichen Sprache ist es der technische Terminus für die Ausstoßung aus der Kirche (s. Suicer), endlich ist bei der Bed. „Verwerfung" auch der Gegensatz zu πρόςληψις direkter. — Καταλλαγή nach σωτηρία V. 11. zu erklären. Auffallend B.-Crus.: „es bedeutet Versöhnung der Welt in sich, indem Heiden und Juden sich in Einer heiligen Gemeinde vereinigen konnten" — aber im Widerspruch mit πλοῦτος V. 12. und σωτ. V. 11., auch war dieses nicht

durch die Beschränkung der jüdischen Bekehrung auf eine Minderzahl bedingt; seltsam auch Cocc.: „wenn Gott die Bekehrung aufschieben wollte bis zur Zeit des Unglaubens der Juden" — allein war nicht dieser durch jenen Aufschub bedingt? — *Κόσμος* statt *ἔθνη* wie V. 12. „die Menschheit", um den Umfang der Würksamkeit hervortreten zu lassen. — Die V. 12. unbestimmt gebliebene Art des *πλουτίζειν τὰ ἔθνη* wird nunmehr hier angegeben. Bei dem so verschieden erklärten *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* liegt am Nächsten, den Ausdruck nach dem *ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντες* 6, 13 tropisch zu fassen: „eine religiöse Neubelebung." So Aug., Pel., Phot., Abäl., Calv., Buc., Cal., Beng., Olsh. Dabei würde jedoch nicht mit Cocc., Beng., Seb. Schmid, Heum. nach Ezech. 37. an eine Neubelebung der Juden gedacht werden können, denn parallel mit V. 12. muß an einen für die Heiden daraus entspringenden Vortheil gedacht werden. An eine Belebung der Heiden mit Calv. u. A. zu denken, führt nun auf die Schwierigkeit, daß diese *ζωὴ ἐκ ν.* zu der *καταλλαγή* im Verhältniß der Steigerung steht, diese aber jene Belebung virtualiter mit einschließen würde. Auch tritt aufs Neue das Bedenken hervor, ob nach der Bekehrung des *πλήρ. ἐξ ἐθνῶν* V. 25. noch von fernerer Missionirung der Juden unter den Heiden die Rede seyn könne. Es hat sich gezeigt, daß dieses allenfalls denkbar: mit größerer Sicherheit wird jedoch an Einwürkung auf die schon gesammelte heidenchristliche Kirche gedacht werden können, wie darauf Buc. hinweist: amplior pietatis absolutio vitaeque dei in toto orbe consummatio, Beng.: ad zelum christianum P. provocat Israëlitas, idque praesupponit gentes ante Israëlem conversas, et tamen potest per plenam Israëlis conversionem deinde reliqua gentium copia lucrefieri, und Auberlen a. a. O.: „von dem Volke Gottes soll sich auf die Völkerwelt ein neues Leben in höherer charismatischer Geistesfülle verbreiten, gegen welches das vorhergehende Völkerleben ein todtes heißen muß." Einer solchen Auffassung steht der Text nicht entgegen, und wenn mit der Anerkennung des apost. Ursprungs der Apokalypse auch die millenarische Eschatologie anerkannt wird, so wird auch bei Anordnung der eschatologischen Vorgänge für eine solche Katastrophe Raum.

Soviel dürfte sicher seyn, daß der Ap. mit dem Worte nicht ein unbestimmtes Objekt der Freude, irgend eine unbestimmte freudige Katastrophe gemeint hat: ein solches in's Blaue Malen ist weder die Art der rabbin.-dogmatischen Lehrweise, noch der paulinischen. Hienach würde abzuweisen seyn die Erkl. von Theophyl., Phot., Zw., Mel., Beza, Grot., Kölln., als sei nur vergleichungsweise eine ὁλόκληρος χαρά wie bei der Auferstehung gemeint. An Analogien fehlt es allerdings für diese Ausdrucksweise weder bei Orientalen noch bei Occidentalen, vgl. ab inferis extrahi, ab orco in lucem educi, 1 Sam. 2, 6., bei den Persern im Mesnevi des Dschelaleddin Th. I. S. 124. cod. ms. Berol. heißt es von einem Saitenspieler: وز نواى او قيامت خاست „von seinen Tönen stand eine Auferstehung auf," ebend. Th. III. S. 148.: چون دقوقى آن قيامترا بديد „als Dakuki jene Auferstehung (es ist von dem Unglück eines Schiffbruchs die Rede) sah." Um Vieles mehr aber scheint diejenige Auffassung für sich zu haben, welche die älteste in der Kirche ist. Von der eigentlichen Todtenauferstehung erklärt den Ausdruck Orig., Chrys., Theod., Er., Justin., Schlicht., Seml., Reiche, Fr., de W. Um verständlich zu machen, wie der Ap. darauf kommen konnte, dieses Ereigniß sich als eine Folge der allgemeinen Bekehrung Israels zu denken, müßte dieses Faktum in jenem innigen Zusammenhange betrachtet werden, in welchem es nach der jüdischen und der paul. Eschatologie mit dem mess. regnum gloriae steht. In der Aeußerung des Ap.'s Apg. 23, 6., in welcher man ein Beispiel der Unwahrhaftigkeit des Ap.'s gefunden, ist das καί nicht zu übersehen, welches nach Apg. 28, 20. zeigt, daß für ihn die Todtenauferstehung und die jüdisch-christliche ἐλπίς im genauesten Zusammenhange stand. Die καταλλαγή war, wie die σωτηρία 8, 24., für die Christenheit noch ein Gegenstand der ἐλπίς. Wenn nun mit dem Unglauben der Pluralität der Juden die καταλλαγή als Gegenstand der ἐλπίς in die Heidenwelt eintrat, so wird die thatsächliche Verwürklichung dieser Hoffnung eintreten, wenn die Pluralität sich zu Christo bekehrt, und so wird denn diese Bekehrung Israels den letzten Akt im Weltdrama bilden. Diesen Sinn drücken in verschiedenen Wendungen die genann-

ten Erklärer aus: Pisc. καταλλαγή ereptio e morte, ζωή ἐκ ν. vita aeterna, Zeg. κατ. vita gratiae, ζωή ἐκ ν. vita gloriae u.s.w. — Nur Eins macht gegen diese Fassung bedenklich, eben der Ausdruck ζωή ἐκ ν. Es ist zwar richtig, daß, ebenso wie derselbe 6, 13. von der uneigentlichen Auferstehung gebraucht werden konnte, er auch die physische Neubelebung ausdrücken kann; obgleich sich indeß sprachlich nichts dagegen einwenden läßt, so ist doch dieser Ausdruck nirgends im N. T. für die ἀνάστασις gebraucht worden, und sollte gerade hier der Ap. ihn gebraucht haben, wo er für den Leser keinesweges aus dem Context selbst verständlich war? So sieht sich also der Ausleger doch genöthigt, der metaphorischen Fassung den Vorzug zu geben, und als den paulinischen Gedanken dies anzuerkennen, daß dieses Volk seiner eigenthümlichen, religiös-nationalen Prärogative nach — ebenso, wie es bei Verwerfung des aus seinem eigenen Fleische entstandenen Messias das verachtetste unter allen Völkern geworden, bei Anerkennung desselben in der göttlichen Reichsgeschichte die bedeutendste Stellung einnehmen wird. Es ist unter den Völkern der Erde κατ' ἐξοχήν das priesterliche Volk. Hieran darf die Carikatur, in welcher es nach seiner Verwerfung des Verheißenen über die Erde wandelt, nicht irre machen: sie ist — und namentlich auch im religiösen Charakter des gefallenen Judenthums — nur eine Bestätigung der Höhe, von der sie gefallen sind, und wo Israel durch den Glauben verklärt wurde, ist es auch ein Salz der Erde geworden. So hat die ἐκλογή Israels in der apost. Zeit die Kirche gegründet, so haben die wenigen Bekehrten aus seiner Mitte im Mittelalter insbesondere der Kirche die Schriftauslegung gegeben, ein Lyra, Paulus Burgensis — welch ein Salz die hervorragenden Persönlichkeiten dieser Nationalität für die Kirche der Gegenwart geworden sind, braucht kaum in Erinnerung gebracht zu werden: so wird denn auch die große Katastrophe, in welcher Joh. 10, 16. seine volle Erfüllung findet und das heidnische Volksganze mit dem jüdischen verschmilzt, eine Periode reichster Befruchtung der heidenchristlichen Kirche werden. Vgl. die schöne Ausführung bei Auberlen S. 345. ff. — Es setzt dies voraus, daß sie auch in ihrem Falle noch das be-

vorzugte Volk geblieben, und diesen Gedanken führt das Folgende aus.

2) Auch noch in ihrem Falle sind die Juden die Geliebten Gottes geblieben, daher dem Heiden, der an der Stelle der ungläubigen Juden Antheil an den Segnungen der Theokratie erhalten hat, kein Uebermuth geziemt, zumal da auch das jüd. Volk Wiederaufnahme finden kann, V. 16—24.

V. 16. Das *δέ* ist *μεταβατικόν*. Der Ap. führt zur Unterstützung des Gesagten aus, wie Israel auch in seinem Falle nicht aufgehört hat, Gott theuer zu bleiben; sie sind die Sprossen eines herabgekommenen priesterlichen Geschlechts, dessen Vorfahren die Verheißung empfangen haben. — Das erste Gleichniß beruht auf der Idee der Erstlingsopfer. Was Gott dem Menschen als Gabe gegeben, soll der Mensch ihm als Opfer wieder weihen: das Bewußtseyn davon drückt die Erstlingsgabe aus, welche alles Uebrige weiht. So bei dem Opfer der Erstlingsfrucht und des Erstlingsgebäckes. *Φύραμα*, nicht nach Grot. das zum Backen bestimmte Getreide, so daß *ἀπαρχή* die Erstlingsfrucht wäre; vielmehr bezeichnet es — schon der Etymologie nach von *φύρω* „mit Feuchtigkeit mischen" — einen Mischteig (1 Kor. 4, 6. Gal. 5, 9.). Da jedoch das *ἀπαρχή* dem *ῥίζα* parallel vorangestellt ist, so glauben es Este, Olsh., Krehl von der zu dem *φύραμα* verwandten Erstlingsfrucht verstehen zu müssen. Allein der Ap. hat die Verordnung über das Erstlingsgebäck vor Augen 4 Mos. 15, 19—21. und dort ist *ἀπαρχὴ τ. φυρ.* der Erstling des Teiges. Die verschiedene Stellung der beiden Glieder drückt die Gegenseitigkeit der Consequenz aus, und verstärkt dadurch den Gedanken.

Wird indeß dieses nicht als richtig anerkannt, so ist allerdings die Aufforderung gegeben, für beide Gleichnisse eine verschiedene Ausdeutung anzunehmen. Sucht man dann nach einer *ἀπαρχή* Israels, durch welche das ganze Volk geheiligt worden, so könnte man zuerst auf den Gedanken kommen, mit Orig., Pel., Theod., Theod. Mopſ.*) J. Weller

*) Nach Theod. Mops. muß Christus gemeint seyn, *ὅτι ἡ μὲν ἀπαρχὴ μετὰ τὴν τοῦ παντὸς ἐκλέγεται συλλογὴν* und so Christus *ἐκ παντὸς εἰλημμένος τοῦ τῶν Ἰουδαίων συλλόγου.*

den dem fleischlichen Israel entstammten Christus als den Erstling anzusehen, durch den ja das ganze Volk eine Weihe empfangen hat; da jedoch eine solche Absicht dem Zusammenhange des Textes zuwider, so ließe sich unter der ἀπαρχή die gläubig gewordene jüd. Mutterkirche verstehen, welche zu dem Schlusse berechtigte, „daß auch die übrigen nicht verworfen seyn könnten." So Ambros., Reiche, Fr. Daß nun diese ἐκκλησία darauf schließen ließ, daß das Volk nicht als solches verstoßen seyn könne, hat der Ap. selbst vorher ausgesprochen: eine ἁγιότης — Reiche: „daß das ganze Volk ein edles sei" — liegt indeß nicht in jener Thatsache. Auch wird doch, wenn die Umstellung sich überhaupt begreifen läßt, immer am nächsten liegen, beiden Gleichnissen gleiche Deutung zu geben, zumal, da ja jene Idee von der Mutterkirche von P. sonst nicht ausgesprochen wird, die aber von der auf den Patriarchen ruhenden ἁγιότης auch V. 24. 28. in Anwendung kommt. Von Einigen wird allerdings auch das zweite Glied in diesem Sinne gedeutet, so daß ῥίζα die aus den gläubigen Juden bestehende Stammkirche wäre, aber als Zweige derselben, d. i., als aus ihr entsprossen, lassen sich doch die gläubigen Juden nicht ansehen, und noch weniger die ungläubigen als ausgebrochene, da diese in gar keinem Verhältniß zu ihr gestanden. Die vorher erwähnten Ausleger erkennen daher auch an, daß unter ῥίζα allerdings die Patriarchen zu verstehen seien, mithin auch in dem ersten Gliede unter dem φύραμα; und ἁγιότης ist natürlich nicht die sittliche, sondern die theokratische, eine von Gott ausgehende Consakrirung, wobei von Bucer, de W. passend an 1 Kor. 7, 14. erinnert wird. Es sind nach V. 29. die χαρίσματα Gottes, welche der Wurzel diesen Adel mitgetheilt. In Fortsetzung des Bildes ist nun der aus dieser ῥίζα aufgewachsene Oelbaum das theokratische Volk und die Theilnahme der Heiden an den Segnungen des Christenthums ist eine Einpflanzung in dieses Volk, so daß die ganze gläubige Heidenkirche von der Wurzel der Patriarchen getragen wird. Hier ist nun im Anschluß an Beng. (s. dessen Auslegung zu Offenb. 12, 14.) von Chr. A. Crusius, hypomnemata ad proph. 1764. I. S. 172., und Delitzsch (die biblisch-prophetische Theologie in ihrer Fortbildung durch Crusius

1845 S. 131.) gegen diejenige Ansicht vom Verhältnisse des alt- und neutest. Gottesreiches gestritten worden, welche dasselbige nur ein vorbildliches seyn lasse, wie z. B. auch de W. hier von dem Zusammenhange der Christen mit der „idealen Theokratie" unter den Patriarchen spricht. Nicht eine bloße Uebertragung sei die Theokratie von einem Volksstamme auf den andern, sondern ein Herauswachsen, eine Einflanzung in das nationale Element Israels, dessen App. ja die *θεμέλιοι* der christlichen *ἐκκλησία*. Allerdings verhält es sich so, doch kommt insofern auch der anderen Betrachtung ihre Wahrheit zu, als es ja nicht das fleischliche Israel ist, aus welchem die Kirche der Heidenwelt herausgewachsen, sondern eben jene gläubige *ἐκλογή* V. 7., jenes *Ἰσραὴλ πνευματικός* 9, 6. Daher auch der Ap. ausspricht, daß die ungläubigen Zweige ausgebrochen werden, worüber richtig Phil.: „Von Seiten der göttlichen Bestimmung bleibt Israel zu allen Zeiten das gotterwählte Volk, aber von Seiten der eignen Glaubensaneignung kann es zeitweilig die volle Verwürklichung seiner Bestimmung hindern, wiewohl dieselbe doch endlich, eben weil auf das Volk als Ganzes gehend, auch an diesem ihr Ziel und ihren Zweck erreichen muß." Vgl. auch die geistvolle, wiewohl theilweise verfehlte Ausführung von Olsh. zu der St.

V. 17. 18. Sind eine Anzahl Zweige ausgebrochen, so konnte in dem Heiden der Gedanke entstehen, als sei die Theokratie nunmehr auf den heidnischen Volksstamm übergegangen (V. 19.). Auch war dem so — *καλῶς* antwortet der Ap. V. 20. Ihrem numerischen Verhältnisse nach machten sie jetzt die Theokratie aus: nur gab ihnen dies kein Recht, sich über die jüdische Nationalität zu erheben. — *Τινές* wie 3, 3. — vgl. *ἀπὸ μέρους* V. 25. — *κατὰ μείωσιν* gesetzt. Phil.: „Im Anschauen des stolzen Baumes der durch Verheißung und Glauben geheiligten Theokratie, bestehend aus den Patriarchen und allen Gläubigen des A. B. und allen gläubigen Juden seiner Zeit, schwindet gleichsam vor des Ap.'s Blikken die Zahl der abtrünnigen Juden zusammen." — *Σύ* nach Luth., Reiche, Rück., Phil. eine Anrede an den einzelnen Heiden als Collektivperson, daher sich auch die Uebers. von *ἀγριέλαιος ὤν*: „als wilder Oelbaum" rechtfertigt. Freilich

werden nun ganze Bäume nicht eingepflanzt, aber dieses Mißverhältniß des Bildes zur Sache kann dennoch nicht von dieser Erkl. abhalten, da das ἐγώ V. 19. keinen Einzelnen, sondern nur die Heidenkirche bezeichnen kann — auch ist die Incongruenz nicht größer als in dem, was P. hier von der Würkung des Pfropfreises sagt. Abgesehen hievon ließe sich allerdings mit Fr., Mey. ἀγριέλαιος adjektivisch fassen, vgl. ἐκ τῆς ἀγριελαίου V. 24., den deutschen Gebrauch: „der Tisch ist Nußbaum," und den griech.: σκυτάλη ἀγριέλαιος in Jacobs Anthol. Palat. IX, 237. Der wildwachsende Oelbaum treffendes Bild für die ἔξω τῆς αὐλῆς (Joh. 10, 16.) καὶ τῆς πολιτείας Ἰσραήλ (Eph. 2, 12.) Lebenden. Pareus: oleaster habet quidem formam oleae, sed caret succo generoso et fructibus. Theod.: οὐ γὰρ ἔσχες γεωργοῦντα τὸν νόμον, οὐδὲ τ. προφήτας ἄρδοντας κ. καθαίροντας κ. τ. προσήκουσάν σου ἐπιμέλειαν ποιουμένους. — Ἐν kann sprachlich nicht „anstatt" heißen, wie Theoph. erklärt: ἀνθ' ὧν, Beza: pro illis, dagegen Pesch. ܒܕܘܟܬܗܘܢ „an ihre Stellen," so Olsh., Mey., oder mit Win.: „auf sie." Allein auch dieses läßt sich sprachlich nicht rechtfertigen, daher nur die Erkl. übrig bleibt: „unter sie" — nicht die τινὲς τῶν κλάδων, sondern die κλάδοι generell, wie nachher μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων, so Bulg.: in illis, Er., Crell., Fr. Hiefür spricht auch συγκοινωνός sc. αὐτοῖς. — Die Theilnahme an der Wurzel bezeichnet die Theilnahme an der von dieser ausgegangenen πολιτεία, die πιότης die aus ihr fließenden Segnungen, die Verheißung des Messias mit einbegriffen. Der Gedanke ist derselbe, wenn Christus Joh. 10, 16. sagt, daß auch die Heiden zur αὐλή Israels geführt werden sollen, vgl. auch das τὰ ἔθνη συγκληρονόμα, σύσσωμα, συμμέτοχα τῆς κληρονομίας Eph. 3, 6. Das vom Ap. gebrauchte Bild aber ist dem Sachverhältniß nicht entsprechend, da die Einpfropfung des Reises immer zur Veredlung des Baumes selbst dient — die Reiser des wilden Oelbaums nicht ausgenommen. Vgl. Columella de re rust. 5, 9., Pallad. de insitione 14, 53., aus neuerer Zeit die Reise von Steph. Schulz, Leitungen des Höchsten V. 88. Entweder ist nun dem P. das ökonomische Sachverhältniß nicht bekannt

gewesen, oder — was bei der Trivialität dieser Notiz wahrscheinlicher — hat er sagen wollen, hier sei aus Gnaden geschehen, was sonst wider die Natur ist, Aug. zu Ps. 72.: in naturali insitione contrarium accidit, siquidem id, quod inseritur, ipsum est, quod crescit fructumque fert non arboris, in qua inseritur, sed surculi, qui fuit insertus, unde P. merito hanc insitionem vocat contra naturam. — *Μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων* — nicht die abgebrochenen, auch nicht die Judenchristen, sondern die Zweige überhaupt, d. i. das Volk Israel, denn in Folge des Unglaubens der Masse Israels, meinte der Heide, daß das Volk überhaupt den Bundescharakter verloren habe — hiegegen geht die Polemik des Ap. — *Εἰ δέ κτλ.* mit ausgelassenem *ἴσϑ' ὅτι*, Breviloquenz, nicht Ellipse Win. S. 676. 1 Joh. 5, 9. — *Οὐ σύ κτλ.* Pellic.: i. e. nihil a nobis salutis allatum esse Judaeis. Si itaque salus nobis a Judaeis contigit, cur Judaeos ob tantum beneficium, quod nobis per ipsorum patres venit, non aliquo in pretio haberemus? Es liegt auch der Gedanke darin, daß eine solche Ueberhebung gegen die Zweige nicht ohne Ueberhebung gegen die Wurzel seyn könne.

V. 19. Die Heidenchristen greifen zu einem andern Grunde, sie meinen: aber jetzt ist doch das heidenchristliche Element an die Stelle des judenchristlichen getreten, und jene Segnungen der Wurzel gehen nun auf diese über. — *Κλάδοι* ohne Art. in A C F G Lachm., wogegen trotz des Gewichts dieser äußeren Autoritäten von Tisch. der Art. beibehalten und von Fr. geschützt wird; in der That verlangt ihn der Context. *Κλάδοι* ohne Art. würde = *κλάδοι τινές* seyn: nun konnte zwar Paulus von seinem Standpunkte aus von *τινές* sprechen, obwohl er die Masse des Volkes meinte, nicht aber würde der Heide, zumal bei seinem Uebermuthe gegen das Judenvolk, so gesprochen haben. Nach seiner Anschauung war nun der edle Oelbaum gleichsam von Zweigen entblößt, daher ist in seinem Munde *οἱ κλάδοι* zu erwarten, die Auslassung aber bei Abschreibern erklärlich, welchen noch das von P. kurz zuvor gebrauchte *τινὲς τῶν κλάδων* in Erinnerung war.

V. 20. 21. Der Ap. corrigirt nicht das in der That zuweit greifende *οἱ κλάδοι* des Gegners, da die Abgefallenen

doch würklich die Pluralität der Juden ausmachten. Was er ihm aber vorhält ist dieses, daß nicht das Wohlgefallen an der heidnischen Nationalität jene Verwerfung herbeigeführt, daß sie vielmehr die eigene Schuld der Juden, welche vermöge ihres Unglaubens sich von der neu eingetretenen Segensperiode der Theokratie und damit von dieser selbst ausgeschlossen, ferner, daß die Annahme des Heiden nur auf seiner Annahme des von den Juden verworfenen Gnadengeschenkes beruhe. Hier kommt die prädest. Ansicht ins Gedränge, insofern sie nicht nur den Glauben, sondern auch den Unglauben allein auf die göttliche Causalität zurückführt. Offenbar nämlich soll doch hier die Ausschließung der Juden als ihre Schuld bezeichnet werden, und auch die Annahme der Heiden wird nicht auf die göttliche Causalität zurückgeführt, insofern der Glaube Gottes Geschenk sei, sondern insofern er die Theilnahme an dem göttlichen Gnadengeschenk vermittelt, vgl. ἐὰν ἐπιμείνῃς τῇ χρηστότητι V. 22. Cal.: non fides ipsa est, χρηστότης neque ἔλεος vocatur v. 31., quanquam misericordiae divinae opus sit, ut credamus, wogegen Calv.: gentium insertione per fidem facta quid restat, nisi ut Dei gratiam recognoscant et inde ad modestiam reformentur. — Die Dative τῇ ἀπιστ. und πίστ. wie im Lat. zuweilen der Abl. von der bewegenden Ursache: „wegen", V. 30., Gal. 6, 12. Win. 193. A. 6. — Ἕστηκας Orig., Rück., Reiche, Mey., de W., weil vorher und nachher noch das Bild vom Oelbaum festgehalten werde: „du stehst — nämlich durch Einpfropfung — im Baume," aber würde es nicht dann auch heißen: ἐνεκεντρίσθης? Denn im Gegensatze zum Ausbrechen kann es ohnehin nicht gesagt seyn, da sie vorher nicht am Baume gestanden. Daher wie V. 11. 22. 14, 4. 1 Cor. 10, 12. im Gegensatz zu πίπτειν zu fassen. Beng.: hunc statum es adeptus et adhuc tenes — zugleich aber auch wie 1 Cor. 10, 12. das stare in beneplacito Dei mit in sich befassend, wie πίπτειν V. 22. zeigt, vgl. zu 14, 4. Φοβοῦ Beng.: timor opponitur non fiduciae, sed supercilio et securitati. Grot.: timorem deum offendendi non excludit fides. — V. 21. Ein Schluß a majori ad minus nach dem Axiom: nativum est stabilius et amabilius quam adscitium

(Par.). *Κατὰ φύσιν* die aus dem Stamme gewachsenen. Mit Recht aber erinnert Cal. daran, daß die Sache im Unterschiede vom Bilde fest zu halten, daß nicht durch die natürliche Abstammung sie der Gnade Gottes näher stehen, sondern vermöge des Gnadenbundes mit den Vätern. — A C Lachm. lesen bloß *οὐδὲ σοῦ φείσεται*, cod. B. *οὐδὲ σοῦ φείσηται*, D F G *μήπως — φείσεται*. Man sieht, daß die ungewöhnliche Verbindung des *μήπως* mit dem Fut. zu der Aenderung Anlaß gegeben, die Construktion mit dem Fut. drückt aber die Befürchtung gewisser aus, Hartung Partikell. II. 140. Die Negation in *οὐδέ* ist mit dem Verb. *φείσεται* zu Einem Begriffe zu verbinden = *ἐκκλάσει*, daher *οὐδέ* und nicht *μηδέ*.

V. 22. 23. In diesem verschiedenen Verhalten Gottes sollte der Heidenchrist die *χρηστότης* Gottes über sich erkennen — nicht insofern Gott ihm den Glauben geschenkt (s. zu V. 20.), sondern insofern er durch den Glauben an solchen unverdienten Segnungen Antheil hat, welcher Antheil von den Bedingungen abhängig ist, die *ἐὰν ἐπιμείνῃς* ausspricht. — *Ἐπὶ μέν κτλ.* Nach A B Lachm., Tisch. ist *ἀποτομία* und *χρηστότης* im nom. zu lesen, dessen Verwandlung in den acc. umsomehr als Erleichterung der Struktur anzusehen ist, als cod. C D *ἀποτομίαν* im Akk. und *χρηστότης* im Nom. lesen, auch mehrere für den acc. sprechende Zeugen den Zusatz *τοῦ θεοῦ* zu *χρηστότης* haben — zwar findet sich dieser auch in A B, dürfte aber dem *ἴδε οὖν χρηστότητα κ. ἀποτομίαν θεοῦ* conformirt seyn. Die *χρηστότης* von Gott gebraucht wie 2, 5., vgl. für den Ausdruck *προςμένειν τῇ χάριτι τ. θεοῦ* Apg. 13, 43. Wenn Fr. es von der morum honestas (3, 12.) erklärt, so macht diesen Sinn schon das vorhergehende *χρηστότης* unwahrscheinlich — von Anderem abgesehen würde aber auch, da von einem *ἐπιμένειν* die Rede, geschlossen werden müssen, daß überhaupt der Antheil am Reiche Gottes durch die honestas morum bedingt gewesen sei; daß dagegen die *πίστις* die Bedingung war, hatte V. 20. ausgesprochen, daher der Sache nach richtig Clem. Alex. (Paed. I. S. 140. ed. Potter): *τῇ εἰς Χριστὸν πίστει.* Da der Ausspruch mit der calvinischen inamissibilitas salutis nicht

vereinbar, wird von den calvinischen Erklärern erinnert, daß das Subjekt nicht die electi seien, sondern die vocati überhaupt. Allein es ist doch von solchen die Rede, welche durch den Glauben würklich Mitglieder des Reiches Gottes geworden sind. —

V. 23. Von nun an richtet sich der Blick von den Heiden hinweg auf die verworfenen Juden. Was V. 25. als Faktum ausspricht, wird hier bedingterweise als Wahrscheinlichkeit ausgesprochen. *Κἀκεῖνοι δέ* (so nach Lachm., Tisch.) — der neu hinzutretende Gedanke kann auch ein verstärkender seyn, (Bremi app. ad Dem. I. 290.). Die Herstellung wird dargestellt als bedingt von der subj. Forderung des Glaubens, zugleich aber auch als abhängig von der göttlichen *δύναμις*. Hiemit erscheint wiederum der Calvinismus Vorschub zu erhalten, als sei die Erfüllung der gestellten Bedingung doch selbst wieder lediglich von der göttlichen Causalität abhängig. Die luth. Orthodoxie hat gemäß der Form. C. nicht das Interesse dieses in Zweifel zu stellen, da es ihr nur auf Seiten der *ἀπιστία* darauf ankommt, die schließliche Entscheidung in das menschliche Subjekt zu verlegen. Die armin. Erkl. zieht sich darauf zurück, daß durch das von Gott ausgesagte *δυνατός* häufig nur die Bereitwilligkeit Gottes ausgedrückt werde, so Episc. Opp. II. 130. zu den Worten: *δύνασθε πιεῖν τ. ποτήριον*, wogegen er T. I. 1. 422. es = *εὐδύνατος* d. i. facile ei est erklärt wissen will; ebenso Limb. z. d. St. und zu 14, 4., ja zu V. 24. verschmäht selbst Par. nicht ein volet in das poterit zu legen. Da wir aber das V. 25. 26. ausgesprochene Faktum nicht mit Episc. bloß auf ein propositum Dei reduciren können, quod homines possint *ἀθετεῖν*, so erkennen wir auch hier wieder die apost. Voraussetzung einer über die menschlichen Faktoren übergreifenden göttlichen Oekonomie der Weltgeschichte (s. S. 505.), welche indeß, wenn die Bedingung *ἐὰν μή κτλ.* nicht völlig bedeutungslos seyn soll, der Selbstentscheidung des Subjekts keinen Eintrag thut. Es ist dasselbe Verhältniß wie bei dem *ἐλεεῖν* V. 31. 32. Diese *δύναμις* wurzelt in jener dem menschlichen Geiste unerforschlichen *σοφία*, welche V. 33. preist. Vgl. auch das *δυνατὸς γὰρ ὁ θεός* 14, 4.

V. 24. Die Wiedereinpflanzung Israels hat überdieß die größte Wahrscheinlichkeit für sich. — Ist dieses der Gedanke des Ap.'s, so ist dieser Satz durch das *γάρ* als dem *δυνατὸς γάρ κτλ.* coordinirt zu denken, wie ein solches Coordiniren des *γάρ* K. 8, 6. vorkam. So Reiche, Winzer, Phil. Dagegen findet die gewöhnliche Fassung in diesem Satze eine Begründung des *δυνατὸς γάρ κτλ.*, vgl. hier Calv. Bestimmter noch wird zu dem Momente der natürlichen Leichtigkeit von Par. das ethische hinzugefügt der vorauszusetzenden größeren Geneigtheit Gottes: poterit, quia secundum naturam id fiet — volet, quia oleam hanc habet amabilem. Hienach beruht also der Unterschied darauf, daß auf der einen Seite ein Einpfropfen des Ungleichartigen, ein *ἐγκεντρίζειν παρὰ φύσιν*, auf der anderen des Gleichartigen *κατὰ φύσιν*. Wäre dieses der Gedanke, so müßte freilich eigentlich erwartet werden: *πόσῳ μᾶλλον οὗτοι κατὰ φύσιν ἐγκεντρισθήσονται;* und diesen Gedanken bringt Fr. dadurch heraus, daß er *οἳ* accentuirt und als Relat. liest: „wie viel mehr diese, welche u. s. w." Fr. berief sich auf die gleiche Fassung bei Chrys. und in der Pesch. Allerdings las der bisherige Text des Chrys.: *πόσῳ μᾶλλον οὗτοι, ἐὰν κατὰ φύσιν ἐγκεντρισθῶσι τῇ ἰδίᾳ ἐλαίᾳ*, ja die neue Paris. A. liest, gerade wie Fr. verlangt: *οἳ ἐγκεντρισθήσονται.* Weniger sicher ist diese Fassung bei der Uebers. der Pesch. Hier kann nämlich das ܐܢ auch das griechische *ἄν* seyn, welches der syr. Uebersetzer, wie z. B. Joh. 7, 49., zuweilen auch da einschiebt, wo es der Text nicht hat. Wie dem indeß auch sei, so stellen sich der Fassung dieses Satzes als Begründung des *δυνατὸς γάρ κτλ.* mehrere Bedenken entgegen. Schon dieses könnte man fordern, daß, wenn das *δυνατός ἐστι* begründet werden sollte, auch statt des unbestimmten *ἐγκεντρισθήσονται* vielmehr *ἐγκεντρίσαι* oder *ἐγκεντρίζειν δύναται* erwartet werden sollte. Ferner ist der rel. Gebrauch des Art. sonst im N. T. nicht erweislich (Win. 165. A. 5.), und ist die relat. Fassung des *οἱ* nicht zulässig, so kann auch der Gegensatz nicht wohl der vom Einpfropfen des Gleichartigen und Ungleichartigen seyn. Was ferner den Gedanken betrifft, so muß das *δυνατός* auf das Vermögen Gottes gehen, durch innere und äußere Faktoren,

und doch nicht durch eine gratia irresistibilis (s. zu V. 23.) den Glauben in ihnen zu erwecken. Daß nun in dieser Hinsicht die Leichtigkeit auf Seiten der Juden größer sei als auf der der Heiden, ist weder psychologisch, noch empirisch erweislich — das Erstere nicht, weil die obduratio schwerer zu überwinden als die ignorantia. Es wird aber auch durch einen solchen Nachweis dem axiomatisch und mit der Kraft, welche Calv. ihm beilegt, ausgesprochenen *δυνατὸς γάρ κτλ.* von dieser Kraft etwas entzogen. Dagegen leuchtet die bei der ersteren genannten Erkl. angenommene Voraussetzung ein, daß bei dem ehemaligen Bundesvolke die Vorsorge Gottes mehr auf ihre Wiederherstellung bedacht seyn werde als bei den Heiden. — *Ἡ κατὰ φύσιν ἀγριέλ.* wie V. 21. Crell: ex oleastro, ex quo fuerant naturaliter enati. Dem entspricht die *ἰδία ἐλαία*, zu welcher der Jude nach seinem geschlechtlichen und geschichtlichen Zusammenhange gehört, und von welcher er nur durch sein sittliches Verhalten getrennt worden. — *Οἱ κατὰ φύσιν* sc. *ὄντες κλάδοι.*

3) In der That wird auch, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen, die Fülle der Juden eingehen, und so die Geschichte des Reiches Gottes in der Menschheit zu einem herrlichen Ausgange geführt werden, V. 25—36.

V. 25. Was bis dahin als Gegenstand der Wahrscheinlichkeit ausgesprochen worden, wird nun als Faktum bestimmt verheißen. — *Γάρ* Begründung der ausgesprochenen Wahrscheinlichkeit durch die Hinweisung auf das bevorstehende Faktum. — *Οὐ θέλω κτλ.* bei Ankündigung von Wahrheiten, auf welche die Aufmerksamkeit besonders gerichtet werden soll, s. zu 1, 13. — *Ἀδελφοί* bewegtere Anrede an die Heidenchristen, wie 7, 1. an die Judenchristen. — *Μυστήριον* nach der kirchlichen Begriffsbestimmung: res captum humanae rationis, tam regenitae quam irregenitae, transscendentes (Quenst. I. 44.): dagegen soll es nach den Neueren, wenigstens bei Paulus heißen: „unbekannte, der Menschheit bisher verborgene und nur durch Offenbarung bekannt gewordene Wahrheiten" (Rück., Fr., Mey., Phil.). So bestreitet auch Phil., welcher übrigens zwischen dem, was der Form, und dem, was

dem Inhalte nach *μυστήριον* ist, einen Unterschied macht, daß es nach neutest. Ausdrucksweise für die *πίστις* ein *μυστήριον* gebe: nur für den Einzelnen, noch nicht vom Glauben Ergriffenen, gebe es solche, und mit Bezug hierauf heiße es 1 Tim. 3, 9: *ἔχοντες τὸ μυστ. τῆς πίστεως ἐν καθαρᾷ συνειδήσει* und 1 Tim. 3, 16.: *μέγα ἐστὶ τὸ τῆς εὐσεβείας μυστ.: θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί.* Aber ist nicht gerade hier von dem *μυστήριον* des Glaubens und der Frömmigkeit die Rede, insofern es geglaubt und angeeignet ist? Eher wäre hier mit Theod. zu erklären: *μυστ. καλεῖ ὡς ἄνωθεν μὲν προορισθὲν, ὕστερον δὲ φανερωθέν.* Wer möchte aber — besonders an der zweiten St. — behaupten, daß die *φανέρωσις θεοῦ ἐν σαρκί* nicht auch nach ihrem Eintritt in die Erscheinung dem Ap. als *μυστήριον* gegolten habe? So verhält es sich auch bei dem *οἰκονόμοι μυστηρίων θεοῦ* 1 Kor. 4, 1., und noch entschiedener Eph. 5, 32. Auch hier werden also eng verbundene Begriffsmomente nicht an allen St. auseinandergehalten werden dürfen (s. oben S. 299.), an vorliegender jedoch ist die verkündigte Thatsache als eine solche gedacht, auf welche menschliche *φρόνησις* nicht von selbst gekommen wäre, wie das *ἵνα μὴ ἦτε κτλ.* zeigt.

Es entsteht nunmehr die Frage: aus welcher Quelle ist dem Ap. dieses *μυστήριον* zugeflossen? Schon Turr. giebt zu verstehen, daß P. dabei durch einige allerdings dunkel ausgedrückte prophetische Stellen darauf geleitet seyn möge. Und welches wären diese? Man wird voraussetzen müssen — die eben von ihm selbst zum Belege angeführten V. 26. 27.; so nun Reiche: „und worauf gründete sich die Gewißheit seiner Erwartung anders als auf diese Weissagungen?“ Ebenso Krehl. Nun hat es aber auch den andern Auslegern nicht gelingen wollen, befriedigend nachzuweisen, wie P. überhaupt dazu gekommen, jene Aussprüche zum Belege anzuführen, geschweige wie dieselben Grundes genug gegeben hätten, eine solche Hoffnung so feierlich und mit solcher Bestimmtheit auszusprechen. Nur Fr. glaubt dieses nachweisen zu können; nach ihm soll dem Ap. in dem bei *ἀσεβείας* weggelassenen und bei *τὰς ἁμαρτίας* gesetzten Art. das Licht für sein *μυστήριον* aufgegangen seyn. Seine Erkl. der Stel-

len sei nämlich diese gewesen: aus den Juden selbst werde der Erlöser auftreten und durch die apost. Predigt zuerst einige Missethaten (d. i. die Missethaten Einiger) von Israel wegnehmen, und darin werde die dereinstige Bundschließung des Messias mit ihnen bestehen, daß alle, d. i. Aller Sünde von ihnen weggenommen werde. Da jedoch eine solche Subtilität für die prophetische Plerophorie des Ap.'s keine genügende Basis abzugeben schien, so sind die neueren Ausleger zu dem Zugeständnisse zurückgekommen, daß die Allegate des Ap.'s zwar als Belege seiner Hoffnung von ihm angegeben wurden, aber nicht als Grund derselben angesehen werden können (de W. 4. A., Mey., Phil.). Erst die neueste Theologie hat in einigen ihrer Repräsentanten sich einer Ansicht zugewendet, nach welcher der Ap. für die σύνεσις in sein μυστήριον einer grammat. Subtilität gar nicht bedurfte, da er vielmehr den gesammten Compler alttest. Weissagung für sich hatte. Es ist dieses die Ansicht, welche in England tiefe Wurzeln geschlagen, bei uns aber nur in Chr. A. Crusius einen Vertreter gefunden, daß die Wiederherstellung Israels zu einem theokrat. Königthum in seinem eignen heiligen Lande im realistischen Sinne das Objekt aller derjenigen Weissagungen sei, welche die kirchliche Auslegung bisher im „spiritualistischen" Sinne von der christlichen Kirche und ihrer Verherrlichung auslegte, die rationalistische als ideale Ausmalungen des Messiasreiches betrachtete. Als einen wichtigen, dem meist übersehenen Crusius zu dankenden Fortschritt in der prophetischen Auslegung betrachtet Delitzsch diese Entdeckung in der oben angeführten Schrift: „die biblisch-prophetische Theologie" S. 134., ebenso Auberlen, welcher auf die Aussprüche Jes. 11, 11. 24, 16. Jer. 34, 33. Hosea 2, 16—25. 3, 4. 5. u. a. verweist, und von Stier ist nach diesen hermeneutischen Grundsätzen Jesaias ausgelegt worden — eine Auslegung, wonach Jes. 60 den Aufbau eines irdischen Jerusalems und Tempels aus irdischen Naturstoffen verheißt mit Mauern, an welchen „in buchstäblichem Sinne" fremde Könige werden arbeiten müssen. Unser Urtheil über diese Hermeneutik ist das, welches in dem Aufsatze: „zur Auslegung der Propheten" Hengstenb. ev. Kirchenz. 1833 Nr. 24. angedeutet hat, und welches der mit Einsicht und

Nüchternheit durchgeführten Auslegung der letzten Kapp. des Ezechiel von Hävernick zu Grunde liegt. Der gerade vorliegende Ausspruch des Ap.'s dürfte, statt jener realistischen Auslegung zur Stütze zu dienen, dieselbe zu widerlegen geeignet seyn. Ist nämlich richtig, was Auberlen sagt, daß „die Lehre von einer herrlichen Wiederherstellung Israels in Kanaan nach schwerer Züchtigung einen so wesentlichen Grundgedanken aller Prophetie bildet, daß man nicht sowohl in Verlegenheit ist, Stellen dafür zu finden, als sie auszuwählen" — wie kam es dann, daß der Ap., welcher von demselben Verständniß ausgegangen seyn soll, statt mit voller Hand zu schöpfen, sich begnügt zwei zu jener Klasse gar nicht gehörige, zweifelhafte Belegstellen beizubringen? Warum hat er, statt die den Juden verschlossene Schrift aufzuschließen, sein Mysterium in der Weise ausgesprochen, wie er es sonst thut, wenn er selbst als Prophet auftritt, die prophet. Stellen aber nur als Beleg nachgebracht? Wir sind daher überzeugt, daß der Ausspruch des Ap.'s nur auf prophetischer Erleuchtung beruhen kann, ähnlich, wie er sich in Bezug auf eschatologische Fakta 1 Tim. 4, 1. ausdrückt: *τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει*, wie er in Bezug auf sein eignes Schicksal Apg. 20, 22. sagt: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διαμαρτυρεῖταί μοι*, und in Bezug auf die Zukunft der Gemeinde Apg. 20, 29: *ἐγὼ γὰρ οἶδα τοῦτο*, vgl. auch die Prophetie über den Antichrist 2 Thess. 2, 5 ff. — Der Grund, warum er auf die Mittheilung dieses Mysteriums eingeht, liegt in der Gefahr für die Heiden, sich aus Verachtung des gefallenen Volkes in eigner Conjectur deren Ausschluß aus der Oekonomie als rettungslos zu denken. Auch noch zu unserer Zeit thut — gerade für die Gläubigen — die Mahnung Bucers Noth: iterum monemur, quam longe aliter habendi a nobis Judaei sint, quam habentur apud nos passim! — *Παρὰ σεαυτῷ* wie 12, 16. Spr. 3, 7.: *μὴ ἴσθι φρόνιμος παρὰ σεαυτῷ, φοβοῦ δὲ τὸν θεόν*, nach A B Lachm. Tisch. *ἐν ἑαυτοῖς*, nach F G *ἑαυτοῖς* mit gleichem Sinne. Luth.: auf daß ihr nicht stolz seid. Genauer Pisc.: est periphrasis arrogantis ex causa procreante.

Ἀπὸ μέρους nicht im Gegensatze zu *πᾶς* V. 26. nach-

drücklich vorangestellt, so daß es den Begriff τῷ Ἰσραήλ beschränkte: „einem Theile Israels“ (Fr.), wofür nur μέρει τοῦ Ἰσραήλ stehen könnte, sondern mit πώρωσις γέγονεν zu construiren, übrigens aber mit gleichem Sinne: „eine theilweise, d. i. auf einen Theil bezügliche Verblendung ist Israel widerfahren“, vgl. τινές V. 17. und V. 7. — Zu τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν s. ob. S. 603. — Εἰςέρχεσθαι, wie hier, absolut gebraucht auch Matth. 7, 13. Luc. 11, 52. 13, 24: es ist technischer Ausdruck für das Eingehen in das Gottesreich, Matth. 5, 20. 7, 21. u. a., welches hier im Sinne der ἐκκλησία steht, in welcher das Gottesreich sich verwürklichte Col. 1, 13. Luk. 17, 21. — Οὕτω wie 5, 12. S. 227., und zwar so, daß es nicht wie τότε die reine Zeitfolge ausdrückt, sondern das Nachfolgende als durch das Vorhergehende bedingt gedacht ist; mithin betrachtet P. entsprechend dem 11ten V. den Aufschub der letzten Katastrophe als durch das Eingehen dieses πλήρωμα ἐθνῶν bedingt. Ueber πλήρωμα s. zu V. 12.

Πᾶς Ἰσραήλ. Daß jenes πλήρ. τῶν ἐθνῶν und dieses πᾶς die absolute Allheit ausdrückt, ist nur von einer geringen Anzahl Ausleger vertheidigt worden. Gennad.: ἅπαντας τοὺς Ἰουδαίους, Zw.: quidquid reliquum est ab Israelitica gente; so auch Cocc., Crell, Petersen, Heum., Winzer, Reiche, Mey., Phil. Der einzige Grund, worauf diese absolute Fassung sich stützen könnte, wäre der Gegensatz von ἀπὸ μέρους, welcher auf den λόγος συντετμημένος, auf das κατάλειμμα 9, 27. 28. zurückweist — auf das πᾶς nämlich an sich wird man sich hier ebenso wenig als 10, 18. steifen wollen, und was den Sprachgebr. von πλήρ. betrifft, so hat sich bereits gezeigt, daß πλήρ. nicht sowohl die Vollzahl, als die Gesammtheit bezeichnet (s. ob. S. 604.) Vorzüglich wird es aber darauf ankommen, was bisher zu beweisen die Absicht des Ap.'s gewesen sei: nicht darum hat es sich bei ihm gehandelt, ob irgend welche Einzelne von den Juden des Gottesreiches verlustig gehen würden, sondern darum, ob die Kirche auch in aller Zukunft noch eine Heidenkirche bleiben solle, oder ob eine Redintegration Israels als Volk zu erwarten sei? Richtig bemerkt daher

Buc., daß wir auch jetzt noch von dem Ausschlusse ganz Israels sprechen, wiewohl nur die maxima pars gemeint sei, wie andrerseits auch die gegenwärtige Kirche eine heidenchristliche genannt wird, ohne Rücksicht auf das darin befindliche jüdische Element. So ist das *πλήρ.* und das *πᾶς* auch schon von den griech. Auslegern beurtheilt worden, von denen Cyrill: *οὐ γὰρ, εἴ τινες ἐθελοντὶ παρώλισθον καὶ τῆς δωρεᾶς διημαρτήκασι, ταύτητοι κατεψευσμένον τὸν τῆς γραφῆς εὑρήσουσι λόγον.* Theod. Mon. zu *πλήρ.*: *καὶ πᾶν γένος ἐθνῶν ὡς μηδὲν ἐλλείπειν·* und zu *πᾶς Ἰσραήλ*: *οὐ πανδημεὶ τοὺς πάντας σωθῆναι σημαίνει, ἀλλ᾽ ἤτοι τοὺς ὑπὸ τοῦ Ἡλία καταλαμβανομένους, ἢ τῶν ἁπανταχῇ καὶ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ διεσπαρμένων τοὺς μέλλοντας προσιέναι τῇ πίστει.* Unter Beschränkung auf die Zeit des 1000jährigen Reiches wird von Bald., Beng., a Lap. selbst die geringe Zahl der *σωζόμενοι* angegeben; nämlich jene 144000, von denen Offenb. 7, 4. spricht, erklärt Beng. (Offb. Joh. S. 384.): „welche die vornehmsten Einwohner des neuen Jerusalems ausmachen" (vergl. S. 1016.)*), und wie das *πᾶς*, so ist denn auch das *πλήρ.* beschränkt worden. Von Abäl., Thom. Aqu., Pisc., Calixt., Beng. wird nur an die Gesammtheit der Volksstämme und nicht der Individuen gedacht, Beng.: nulla remanebit gens, cui non praedicatum fuerit ev. in toto orbe, etiamsi magna pars hominum mala sit mansura. Eine absolute Fassung des *πᾶς* würde ja auch nur dann herauskommen, wenn man sich entschließen wollte, mit Petersen in seiner Schrift „Mystische Posaune" S. 404. eine Todtenerweckung des ungläubig verstorbenen Israel anzunehmen. — Andererseits sind aber auch folgende Beschränkungen der Absolutheit theils von Seiten der Arminianer, theils von der der Prädestinatianer, nicht als zulässig anzusehen. Nach Episc. soll nur das göttliche consilium salvandi darin liegen: „servabitur totus Israel" aliud nihil est quam: a parte Dei consequetur egregiam,

*) Cocc. zu Offb. 7. erklärt die 144000 von Gliedern des *Ἰσραὴλ πνευματ.*, also auch aus den Heiden. Darüber, daß jener Zahl dort nicht eine statistische, sondern eine theologische Bed. zuzuschreiben, s. Hengstenb. zu Offb. 7.

qualis a tempore rejectionis ipsis non obtigerat, salutis obtinendae occasionem. Und so auch Semler, Carpz., Ernesti: servare poterit. Dagegen ist von Prädestinatianern, wie auch von einigen ihrer Gegner (Theodoret, Theod. Mops., die indeß dann wieder an die fides praevisa denken) unter dem πλήρωμα nur die Zahl der electi verstanden worden, unter dem πᾶς Ἰσραήλ das geistige Israel der Erwählung aus Juden und Heiden, so Aug., Calv., Aret., und unter den Lutheranern Brenz, Joh. Gerhard, Beng., Olsh. Es ist aber klar, daß, wie bei dem ἀπὸ μέρους so auch bei dem πᾶς, an das Volk seiner Nationalität nach zu denken ist.

Eine auf das Volk im Großen sich erstreckende, wenn auch nicht absolut-allgemeine Judenbekehrung ist nun auch von den Kirchenvätern fast ausnahmslos angenommen worden, und zwar nach Aug., Chrys., Theod. und v. A. durch die auf Grund von Mal. 3, 23. angenommene Erscheinung des Elias vor dem letzten Ende. Nur Chrys. scheint abzuweichen, wenn er in der von ihm noch als Presbyter gehaltenen or. 4. adv. Judaeos (T. I. 651. ed. Bened.) erklärt, daß laut der Propheten auf das babylonische Exil noch ein anderes gefolgt sei, welches niemals ein Ende nehmen werde. Später aber, zu Matth. 17, 11. (T. VII. 577.) und z. u. St., nimmt er die Bekehrung an, und zwar als Folge der immer mehr sich offenbarenden δόξα Christi in der Geschichte der Völker. Bestimmter noch bekämpft diese Meinung, wie andere chiliastische, als Wahn der semijudaïzantes Hieron. zu Jes. 11, 1. (ed. Vallars. IV. 162.). Doch erklärt er sich in Jer. hom. 14. Tom. V. 876. im entgegengesetzten Sinne. Ein entschiedener Gegner der dereinstigen Judenbekehrung ist Pel., welcher fragt, ob denn zugegeben werden könne, was Einige annehmen, daß der V. 26. verheißene Befreier erst in der Zukunft kommen solle? Nach ihm heißen die Heiden πλήρ. als repleti spiritu dei und perfecti Christiani, welche die übrigen noch am Gesetze hangenden Heidenchristen davon abziehen und zu vollkommenen Christen machen würden. Durch das Mittelalter hindurch und später erhält sich der Glaube an eine allgemeine Judenbekehrung in der kathol. Kirche, vgl. die von Abäl. aufgezählten Autoritäten, wie Gregor M. u. A. Auch in der reformirten wird sie nach dem Vorgange

von Beza, Par., Pisc. nicht nur von Cocc., dem Haupte der modernen, sondern auch von Voetius, dem Haupte der alten Schule, vertreten (Voetius dissert. select. II. 127.). Ebenso von den Socinianern. Unter den Arminianern von Vorstius, Episc., wogegen Limb., Wettst. nach dem Vorgange von Grot. die Weissagung schon als erfüllt ansehen durch jene Myriaden von Juden, welche nach Euseb. histor. eccles. III., 35. nach der Katastrophe Jerusalems sich bekehrten. — Wie hart und hoffnungslos dagegen Luth. von den Juden dachte, zeigt besonders seine Abh. „vom Schemhamforas" vom J. 1543 (XX, 2529.). Weniger bekannt sind die am Anfange seiner Laufbahn geäußerten liebreichen Gesinnungen, welche auch zur Fürbitte auffordern, und die Hoffnung ihrer Bekehrung ausdrücken (XX, 2232. 2266.) und in der Predigt über Matth. 21, 39. (XI, 299.), welche St. indeß nach Aenderung seiner Ansichten von 1547 an aus der Kirchenpostille weggelassen wurde. Mel. erklärt in der dispos. ep. ad Rom. 1529: probat non esse abjectos, quia sint reliqui in eo populo electi, qui subinde sint credituri Christo, im comment. 1532 wiederholt er diese Meinung mit einem fortasse und fügt mit Unsicherheit hinzu: nescio enim, an hoc velit, restare adhuc aliquam conversionem magnae multitudinis circa finem mundi. Id quum sit mysterium, Deo committamus. In der enarr. jedoch von 1556 wird wiederum die erste Erkl. von 1529 von ihm aufgenommen. Die Mehrzahl der orthodoxen Lutheraner in der ersten Hälfte des 17. Jahrh. bewies jedoch in Bezug auf diese Verfehlung Luthers keine sklavische Abhängigkeit; den schüchternen Gerhard ausgenommen, erklären sich fast alle für die dereinstige Bekehrung des jüd. Volks: Balth. Meisner, Hutter, Hunn., Bald., Hoe, Winkelm. (s. E. Gerhard z. d. St.). Erst in der Periode einer sklavischeren Abhängigkeit gegen Mitte des 17. Jahrh. glaubten manche auch in diesem Stücke Luth. nicht verlassen zu müssen. Von ihm war Tom. VIII. Jen. fol. 119. ἄχρις οὗ sprachwidrig im Sinne von quamdiu genommen worden, πᾶς Ἰσραήλ vom geistlichen Israel erklärt, und so auch Gerh., Hülsem., worin jedoch — bewogen durch V. 12. 13. — J. Weller, Cal. abwichen. Mit Recht also konnte Spener in sei-

ner Erklärung sich auf eine große Zahl rechtgläubiger Vorgänger berufen (Ev. Glaubenslehre S. 43. Pia desid. S. 346.) und selbst die orthodoxen Gegner Löscher in Timoth. Verinus S. 438. und Neumeister, „priesterliche Lippen" S. 822. wagten keinen entschiedenen Widerspruch.

V. 26. 27. Wie es die Gewohnheit des Ap.'s ist, so fügt er zu seinen Worten einen Schriftbeleg aus Jes. 59, 20. und 27, 9. Die Ansicht Calv.'s und A., daß die letzten Worte aus Jer. 31, 33. entlehnt seien, ist mit Recht schon von Beza, Par. zurückgewiesen worden, da der Wortlaut sich nur in Jes. 27. findet. Von Rück. wird nun gesagt: „daß diese St. für uns das nicht beweise, was sie beweisen soll, liegt vor Augen; selbst in der Form, wie sie hier gegeben ist, kann sie dies nicht." Zunächst aber wird man, da die LXX. hier wesentlich vom Texte abweichen und der Ap. sich wiederum eine Abweichung von den LXX. erlaubt, behaupten dürfen, daß der Ap. die St. nicht sowohl zum Beweise citirt habe, als vielmehr — wie hier auch Phil. sagt — als Substrat für seinen eigenen Gedanken (vgl. mein „A. T. im N." und zu Kap. 10, 11.). Was die Composition des Citats betrifft, so sind vom 21. V. aus Jes. 59. nur die ersten Worte aufgenommen, der Verfolg aber aus Jes. 27. ergänzt worden, und die Abweichung der LXX. vom Texte besteht darin, daß der hebr. Text bei Jes. V. 20. lautet וּלְשָׁבֵי פֶשַׁע בְּיַעֲקֹב „für diejenigen, welche in Jakob für ihren Abfall Buße thun." Für לְצִיּוֹן hat die LXX. dem Sinne nach ἕνεκεν Σιών, wofür aber P. ἐκ Σιών setzt. Man sollte nun meinen, daß gerade der Grundtext dem Zwecke des Ap.'s am Meisten entsprochen hätte: „für die, welche in Jakob für ihren Abfall Buße thun, wird ein Erlöser kommen" — zumal wenn man denselben mit Kimchi erklären will: כי אז ישובו ישראל לתשובה „denn dann wird (ganz) Israel sich zur Buße wenden," und in der Uebers. der LXX. entspricht auch das ἕνεκεν Σιών besser der Absicht des Ap.'s als die Aenderung ἐκ. Da sich nun an den meisten St. nachweisen läßt, daß die Abweichungen des Ap.'s von der LXX., und zumal seinen eignen Aenderungen eine Absicht zum Grunde liegt (s. ob.), so wird man von dieser Voraussetzung auch hier ausgehen müssen. — Das Subj. nun ὁ ῥυόμενος kann nur ent-

weder Gott seyn, oder der Messias, von welchem letzteren auch hier Jarchi und Abenesra erklären. Hier würde nun die chiliastische Ansicht von Petersen „mystische Posaune" S. 404., von Stier zu Jes. 59. und von Auberlen a. a. O. S. 326. einen Stützpunkt finden, nach welchen bei der Gründung des chiliastischen Reiches eine „wahrscheinlich" sichtbare Erscheinung Christi eintreten soll, wie in diesem Sinne auch Vitringa Apg. 3, 20. von der Erscheinung Christi in den *καιροὶ ἀναψύξεως* d. i. zum chiliastischen Reiche erklärt. Da jedoch zum Wenigsten es prekär ist, die ausgeführten chiliastischen Vorstellungen der Apokalypse auf P. zu übertragen, auch die Annahme jener Erscheinung unter der Mannichfaltigkeit apokalyptischer Deutungen isolirt dasteht, so wird von ihr hier kein Gebrauch gemacht werden können. So oft wird in jenem Abschnitte mit dem Namen גֹּאֵל Israels Jehovah bezeichnet (Jes. 43, 1. 44, 22. 48, 20. 49, 7.), daß wir auch hier an denselben denken müssen: aus Zion aber als dem Sitze theokratischer Heilswürksamkeit kommt ja auch nach Ps. 14, 7. 53, 7. 110, 2. Heil und Kraft Israels. Von einem Erlösungsheile ist also die Rede, welches für Israel aus dem Mittelpunkte der Theokratie kommen soll, d. i. im Sinne des Ap.'s: kraft des theokratischen Verhältnisses Gottes zu seinem Volke*). Unter der *ἀσέβεια* aber hat der Ap. an die in der langen Zeit des Abfalls begangenen Versündigungen gedacht, welche dann auf einmal aufgehoben werden sollen. Hiemit hat nun P. die Worte aus Jes. 27. verbunden, durch welche er darauf hinweisen will, daß eben in einer solchen Aufhebung des ganzen sündlichen Zustandes des Volkes sich sein Bundesverhältniß zu ihnen V. 29. bewähren werde. Este: in eo testamentum (meum) complebitur. *Αὕτη* weist auf das Folgende hin, wie auch

*) F. Junius in dem S. 543. angeführten Werke T. I. S. 1110.: Jes. ipsum quasi momentum adventus Christi notavit ac proinde non potuit aliter enunciare quam hoc modo: veniet Sioni. P. vero jam non dicit venturum Sioni, venerat enim, sed pro ratione temporis, venturum ex Sione, i. e. ex ecclesia sua, ut Judaeis quoque benefaciat. Ist diese Fassung richtig, so würde sich als paulinischer Gedanke ergeben, daß aus der Heidenkirche selbst die unter Israel so erfolgreich unter den Juden missionirende Kraft hervorgehen werde.

das τοῦτό ἐστιν ἡ εὐλογία in den LXX. und 1 Joh. 5, 2: ἐν τούτῳ — ὅταν, 1 Joh. 2, 3. ἐν τούτῳ — ἐάν.

V. 28. Die Liebesbeziehung Gottes zu dem Volke hat nicht aufgehört. — Ἐχθροί nicht mit Theod., Grot., Seml., Luth. zu übersetzen: „halte ich für Feinde," als ob P. der ἐν ἔχθρᾳ ἔχων wäre, auch nicht mit Thom. Aqu., Beng.: „voll Haß gegen Gott," sondern wie das ἀγαπητοί zeigt: invisi Deo. Vgl. zu ἐχθρός 5, 10. — Κατὰ τὸ εὐαγγ. giebt den Gesichtspunkt an, unter welchem sie ἐχθροί sind, nämlich als ἀπειθεῖς τῷ εὐαγγ. Fr., Phil. wollen aus κατὰ μέν schließen, daß auch hier Gott als thätiges Subjekt zu denken sei: insofern sie vom Ev. ausgeschlossen. Doch hätte dies eben nur insofern eine Wahrheit als sie αὐτοκατάκριτοι (Tit. 3, 11.) waren, also sich selbst ausgeschlossen hatten, welches dann auf den ersteren Sinn zurückkommt. — Δι' ὑμᾶς nach V. 11. vom Standpunkt der göttlichen Teleologie aus gesprochen, daher διὰ τοὺς πατέρας nur formeller Gegensatz. Treffend gegen Mißdeutungen Calv.: propter patres dicit, non quod dilectionis causam dederint, sed quoniam ab illis propagata fuerat Dei gratia ad posteros. — Ἐκλογή muß nach dem Context wie 9, 11. 11, 2. von der alttest. ἐκλογή zum Bundesvolke verstanden werden, und diese begann mit den πατέρες, von denen es Apg. 13, 17. heißt: ὁ θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πατέρας, vgl. 5 M. 4, 37.: „darum, daß er die Väter erwählt hat und ihren Samen nach ihnen." Das entgegengesetzte Verhalten Gottes darf nicht mit Aug. de praed. sanct. c. 16. auf entgegengesetzte Subjekte, nämlich die ungläubigen und die gläubigen Juden, bezogen werden, vielmehr dient es gerade zum Beweise, daß ὀργή und ἀγάπη Gottes auf dasselbe Subj. bezogen werden können ohne einander auszuschließen, s. zu 5, 10.

V. 29. Der Grund, warum die liebende Beziehung nicht aufgehoben ist nach dem auch alttest. Axiom 4 M. 23, 19. Aug. de civ. D. 17, 7.: in Deo poenitentia non est (i. e. de poenitentia Dei loquitur scr., ubi mutatur eventus, non consilium). Der umfassendere Begriff von χάρισμα wird vorausgeschickt, worauf das Hauptmoment desselben, die κλῆσις nachfolgt (vgl. Marc. 16, 7.), welches hier nicht sowohl

die Folge der ἐκλογή, als vielmehr das was in ihr liegt — wie hier, treten auch 2 Pet. 1, 10. κλῆσις und ἐκλογή mit gleichem Werthe neben einander auf. Mit Ausnahme von Calv., Calixt., Crell, Schlicht. haben aber die Aelteren κλῆσις und χαρίσματα im neutest. Sinne verstanden von der Berufung zum christl. Gnadenreich, und Beng. und Seml., um dies hier festhalten zu können, χαρίσματα und κλῆσις von verschiedenen Subjekten erklärt, jenes von den Juden, dieses von den Heiden. Obwohl nun der Context nur die Beziehung auf das alttest. Volk zuzulassen scheint, und B.-Crus. dieses für das allein Natürliche erklärt, findet Krehl es „ganz klar," daß der Terminus nur im neutest. Sinne verstanden werden könne, denn die κλῆσις sei zwar ein χάρισμα, aber nicht ein ἀμεταμέλητον. Aehnlich Prädestinatianer, wie Aug. de praedest. sanct. ep. 16.; Par., daß schon in der äußeren ἐκλογή des Volkes die innere ἐκλογή Einiger enthalten sei, die κλῆσις aber, weil sie kein ἀμεταμέλητον χάρισμα, nur als die vocatio efficax interior gedacht werden könne. Hierauf wird, ohne die neutest. Beziehung aufzugeben, treffend von Gerh. geantwortet: locus Ap. accipiendus non absolute, sed comparate, nec ex parte nostri, sed respectu Dei — distinguendum inter taxin ab hominibus observatam et ab iisdem violatam (loci Tom. VIII. 194.). In gleichem Interesse unterscheiden die Arminianer Episc., Limb. eine zwiefache Gattung von χαρίσματα, solche welche wie die Sendung Christi ἀμεταμέλητα, und solche welche conditionata. Was die Frage anlangt, ob die κλῆσις die alttest. zur Theokratie, oder die neutest. in das Reich Christi, so weist das διὰ τοὺς πατέρας darauf hin, daß das Erstere der Fall ist, es wurde aber auch schon gezeigt (S. 446. 492.), daß die letztere in der ersteren mit einbegriffen zu denken sei. Da nun diese alttest. κλῆσις an so vielen Juden sich nicht realisirte, so zeigt sich, daß in dem Begriffe des καλεῖν auch nicht die gratia irresistibilis liegen könne, vgl. zu 8, 30. S. 453. Calixt: promisit D. Abrahamo, se fore Deum cum ipsius, tum seminis ejus, ubi includitur conditio, si cum ipse tum semen ejus fecerit voluntatem Domini — non poenitet eum hujus promissi. So ist denn der hier vom Ap. ausgesprochene Gedanke wesentlich kein

anderer als der in K. 3, 3. 4., daß für den Empfänglichen Gottes Verheißungen ihre Geltung behalten, wie viele Einzelne auch durch Unglauben derselben verlustig gehen.

V. 30. 31. Daß die κλῆσις Israels trotz des Unglaubens Vieler von Gottes Seiten dennoch bleibt, wird sich am Schlusse der Geschichte Israels herrlich offenbaren. — Ἠλεήθητε, denn die Berufung der Heiden ist freier ἔλεος Gottes 15, 9., vgl. σκεύη ἐλέους 9, 23. Durch diesen ἔλεος wird aber nicht bloß bezeichnet: quod D. praedicari eis fecit (Limb.) — der Predigt waren ja nach 10, 12. die Juden schon früher theilhaft worden, sondern daß nach göttlicher Fügung (s. S. 504.) die Predigt an den Heiden würksam geworden, und nach V. 25. es auch an den Juden werden sollte. Este: nota Ap. non dicere: credidistis, sed misericordiam consecuti estis, ut intelligant, quod crediderint esse misericordiae Dei, fidem largientis. Beng.: misericordia ejus ab eis agnita (vgl. Grot., Cocc., Calixt). — Τῇ ἀπιστίᾳ vgl. δι᾽ ὑμᾶς V. 11. — Τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει nicht nach Vulg., Er., Luth., Lachm. mit ἠπείθησαν zu verbinden, sondern, wie dies sowohl der Gedanke, als auch die Conformität mit τῇ τούτων ἀπιστίᾳ fordert, mit ἐλεηθῶσι. — Der Dat. könnte zwar den modus bezeichnen, „mit demselben Erbarmen," aber die Parallele mit τῇ ἀπιστίᾳ und der Gedanke 11, 11. 14. läßt eher erwarten, daß der Dat. instrumental sei: die Aufnahme der Heiden soll für die Juden ein Antrieb werden. Er. zu V. 26.: ubi viderint universum orbem florere professione fidei christianae, suum illum Messiam frustra exspectari, urbem, templum, sacra, gentem dissipatam ac sparsam, incipient receptis oculis tandem errorem suum agnoscere et intelligent, Christum vere esse Messiam. Das Pron. ὑμετέρῳ im Sinne des Gen. obj. „das Erbarmen mit euch."

V. 32. Abschluß des historischen Theiles von Kap. 9. an. — In dem Sprachgebrauch von συγκλείω zur Zeit Christi begegnet sich auffallenderweise der griechische der κοινή mit dem hellenistischen. Im Klassischen jener Zeit hat es mit εἰς τι (Gal. 3, 22. ὑπὸ ἁμαρτίαν) die Bed. „in etwas einschließen,

einem Zustande Preis geben.“ Diodor. Sicul. 19, 19.: *εἰς τοιαύτην ἀμηχανίαν συγκλεισθείς*, und besonders häufig bei Polyb. auch von der den Menschen in die Enge treibenden *τύχη*: III. 63, 3.: *εἰς παραπλησίον αὐτοὺς ἀγῶνα καὶ καιρὸν τὴν τύχην συγκεκλεικέναι*, 1, 2, 10.: *ἡ Τύχη συνέκλεισεν αὐτὸν πρὸς τὸν ἔσχατον καιρόν*, und so הִסְגִּיר בְּ Ps. 78, 50.: *τὰ κτήνη εἰς θάνατον συνέκλεισε*, 1 Sam. 24, 19.: *καὶ οὐ συνέκλεισάς με εἰς χεῖρας ἐχθρῶν*. Zum Beweise, daß das comp. mit *σύν* nicht die Bed. „zusammen“ habe, wie es hier Beng., Usteri, Olsh. fassen, dient der übereinstimmende Gebrauch von *κατακλείειν εἰς ἀνάγκας* bei Dionys. Hal. antiq. c. 6. v. 72., 80.— Bei diesem Preisgeben wird von der calv. Erkl. zwar der Zweck abgelehnt, den Menschen ihren Unglauben zurechnen zu können, aber doch der Zweck zugestanden, sie schuldig zu machen, um sie dann aus Erbarmen begnadigen zu können. Aug.: D. igitur et gentiles et Judaeos, quos praedestinavit conformes imaginis filii sui, omnes in infidelitate conclusit, ut de amaritudine infidelitatis suae poenitendo confusi et ad dulcedinem misericordiae Dei credendo conversi clamarent illud in Psalmo: quam multa multitudo dulcedinis tuae, Domine, quam — perfecisti sperantibus non in se, sed in te! (Opp. VII. 487.); Luth.: „denn wenn der menschlichen Natur was gelassen wäre, durch welches man um Gott was verdienen könnte, so würde niemand Gott fürchten und ehren“ (Walch IV. 2842.). Vgl. Calv. z. d. St. Ueber eine solche Handlungsweise hatte aber Aug. früher das Urtheil ausgesprochen: malevola erit benevolentia, si quis miserum esse velit, ut ejus misereatur (conf. III, 2.). Von Chrys., Theod., Phot., vielen Lutheranern und den Arminianern wird nach Gal. 3, 22. das *συνέκλεισεν ἡ γραφή* hieher gezogen, und danach hier erklärt: *ἀπέδειξεν ἀπειθοῦντας*. Aber vielmehr von der Oekonomie Gottes in der Weltgeschichte war vorher die Rede und ebenso in den Schlußworten. Deshalb kann denn auch nicht mit Diodor., Calixt die Kategorie der permissivischen Bed. angewandt werden, sondern nur die ökonomische. Auch hier spricht der Ap. von dem Standpunkte der über die einzelnen Faktoren der Weltgeschichte übergreifenden göttlichen Causalität aus (s. S.

504.). — Statt τοὺς πάντας hat Vulg., Luth. das neutr. πάντα gelesen, welches aber aus Conformation an Gal. 3, 23. entstanden scheint. Der Art. vor πάντες faßt die πάντες zu einer Totalität zusammen, im Unterschiede von den Einzelnen, vgl. ὁ πᾶς ἀριθμός „die Gesammtsumme," bei Zahlen daher οἱ πάντες „zusammengenommen" Apg. 19, 7. (Kühner II. §. 489., Krüger §. 50, 12.). So drückt also der Art. die ausnahmslose Allheit noch entschiedener aus als das bloße πάντες, vgl. Sophokl.: ἀνθρώποισι τοῖς πᾶσι κοινόν ἐστι τοὐξαμαρτάνειν, doch kann bei P. das ganze Menschengeschlecht nicht damit gemeint seyn, indem sonst ἀνθρώπους nicht fehlen könnte; somit steht also der Art. in anaphorischem Verhältnisse zum Vorhergehenden, wie 1 Kor. 9, 22. τοῖς πᾶσι nicht mit Mey. zu übersetzen ist: „die sämmtlichen d. i. die Gesammtheit," sondern vielmehr „ihnen insgesammt," so Phil. 2, 21. οἱ πάντες „sie insgesammt," so auch οἱ πολλοί 5, 15. 19. Aug.: quos omnes? nisi de quibus loquebatur, tanquam dicens et vos et illos (Opp. VII. 487.). Findet nun eine Rückweisung auf die vorher erwähnten πάντες statt, so sind dieses nicht Individuen, sondern Nationen: nicht darum hat es sich bei dem Ap. gehandelt, ob alle heidnischen und jüdischen Individuen in das Reich Gottes kommen würden, sondern — ob das jüd. Volk davon ausgeschlossen sei? Thom. Aqu.: omnes non est extendendum ad omnes homines singulatim, sed ad omnia genera hominum, so Beza: omnes illos, Bucer, Limb., Calixt u. A. Nun könnte zwar der Einwurf von Mey. treffend erscheinen, daß τοὺς πάντας ein weiter greifender Ausdruck, daß man bei jener Fassung vielmehr τοὺς ἀμφοτέρους erwarten müßte, da es sich eben nur um zwei Völker handelt, allein nicht als Ein Volk wurden die Heiden von den Juden angesehen, sie heißen גּוֹיִם, τὰ ἔθνη — im späteren Judenthum nach bestimmter Zahl 70 Heidenvölker*). Auch heißt es Matth. 28. nicht ματηθεύσατε τὰ ἀμφότερα ἔθνη sondern πάντα

*) Diesen 70 Heidenvölkern werden die 70 μαθηταί Luc. 10. als entsprechend angesehen. Doch fragt sich, wie alt jene Zahl, vgl. Eisenmenger entd. Judenth. II. 737. Die Zahl war gemäß der Gematria aus dem Zahlenwerthe von גוג ומגוג herausgeklügelt.

τὰ ἔθνη. Doch geht auch das masc. τοὺς πάντας nicht auf die ἔθνη sondern auf die (vielen) Individuen aus der Gesammtheit der ἔθνη. Este: omnes comprehendit utrumque populum, i. e. utriusque populi multitudinem, non utriusque singulos. Wie nahe es uns auch liegt, nach dem Schicksale der Einzelnen zu fragen, so hat der Blick des Ap.'s sich doch auf den Schauplatz der irdischen Geschichte beschränkt, denn hätte er die ἀποκατάστασις vortragen wollen, so hätte er das Schicksal derer im Mittelzustande nicht unerwähnt gelassen. So kann denn auch von der dem Ap. ertheilten Belobung kein Gebrauch gemacht werden, wenn Georgii: „über die Eschatol. des N. T." (Theol. Jahrb. 1845. S. 25.) in solchen Aussprüchen den Durchblick „einer liberaleren Ansicht" des Ap.'s finden will*). Auch de W. urtheilt: „klar liegt hier die Idee einer endlichen allgemeinen Begnadigung vor, woran Cal., wie Olsh., Fr. vergeblich rüttelt." Indeß wird auch nicht, im Sinne der luth. Erkl., mit Mey., welcher seiner Erkl. von πλήρ. ἐθνῶν und πᾶς Ἰσραήλ gemäß τοὺς πάντας von allen Individuen erklärt wissen, zugleich aber auch die ἀποκατάστασις abhalten will, gesagt werden dürfen, daß hiemit eben nur die göttliche Intention ausgesprochen sei, welcher eine theilweise Nichterfüllung zur Seite gehen könne. Anders verhält es sich bei jener luth. Auslegung, welche in dem συνέκλεισε bloß die Schuldigerklärung sieht, und daher auch in dem ἵνα κτλ., welches sie noch dazu noch ἐκβατικῶς genommen wissen will, nur die göttliche promissio salutis sieht (Mel.).

V. 33. Ein ἐπιφώνημα aus bewegtem Gemüthe am Schlusse dieser weltgeschichtlichen Betrachtung, wie auch Kap. 8. ein solches am Schlusse der dogmatischen. „Der Ap. hat für sich und seine Leser ein beruhigendes Ergebniß gewonnen: Alles ist auf einen dem Herzen wohlthuenden und Gottes würdigen Zweck zurückgeführt, und so schließt er mit einem Lobpreise der göttlichen Güte und Weisheit (de W.)."

---

*) In neuerer Zeit ist nur von Kern die in der schwäbischen Volkskirche tiefwurzelnde Lehre von der Wiederbringung, auf Röm. 5, 19. und diesen Abschnitt gestützt, vertheidigt worden (Tüb. theol. Zeitschr. 1840 H. 3. S. 38.) — jedoch ohne auf die entgegenstehenden Gründe einzugehen.

— Die erste Frage, welche sich darbietet, ist diese: wie weit blickt der Ap. bei diesem Ausrufe zurück? Thut er ihn im Hinblick auf den gesammten bisherigen Inhalt des Briefes? So viele Aeltere, besonders unter den Lutheranern; Cocc. — unter Beistimmung von Cal., welcher überhaupt nicht verschmäht, sich öfter diesem Calvinisten anzuschließen — führt die auf die justificatio ex fide bezüglichen bisher behandelten Artikel im Einzelnen auf, um den Ausruf zu motiviren. Die Mehrzahl der Exegeten indeß, besonders die prädest., bleiben entweder bei der V. 30—32. erwähnten Fügung der göttlichen Oekonomie stehen, oder, wie die Neueren, bei den geschichtlichen Erörterungen von Kap. 9. an, wie Beng. naiv bemerkt: Paulus c. 9. quasi in freto navigaverat; nunc in oceano. Daß der Ap. der ganzen Abhandlung diesen Abschluß giebt, darin finden Aug., Este und andere Prädestinatianer den deutlichen Beweis, daß in dem Vorhergehenden das decretum absolutum ausgesprochen seyn müsse. Und dem ist allerdings so, wenn es die verborgene Weisheit Gottes und seine Autonomie ist, welche das ἐπιφώνημα preist. Calv.: postquam ex verbo ac spiritu Domini disputavit, tanti demum arcani sublimitate victus nihil potest, quam exstupescere et exclamare: divitias istas sapientiae Dei profundiores esse, quam ut ad eas nostra ratio penetrare queat, und zu V. 35.: altera ratio, qua Dei justitia validissime adversus omnes impiorum criminationes defenditur, nam si nemo illum suis meritis obstrictum sibi habet, nullus cum eo expostulare jure potest, quod remunerationem non accipiat. Denen, welche sich an die LXX. hielten, war diese Folgerung um so näher gelegt, da It. und Vulg. das *καὶ* vor *σοφίας* nicht gelesen haben, mithin nur von einem Lobpreise der Weisheit geredet zu seyn schien. — Versetzen wir uns darein, daß der Ap. nicht als Schriftsteller, sondern als Briefsteller schreibt, so wird uns schon das nicht glaublich erscheinen, daß er überlegterweise auf die längst abgeschlossene dogmatische Abhandlung über die Rechtfertigung zurückgeblickt habe. Aber auch dem Inhalte des Ausrufs nach kann er nur an das geschichtliche Walten Gottes gedacht haben. Ob, wie Chrys. meint, von der Welt Anfang an: *ἐνταῦθα ἐπὶ τοὺς προτέρους χρόνους ἐπανελθών, καὶ τὴν ἄνωθεν*

τοῦ θεοῦ καταμαθὼν οἰκονομίαν, τὴν ἐξ οὗπερ ὁ κόσμος ἐγένετο μέχρι τοῦ παρόντος — wird davon abhangen, ob συνέκλεισε τοὺς πάντας von dem Menschengeschlechte überhaupt verstanden wird, oder, wie wir es gethan, von den Juden und Heiden; im letzten Falle muß der Ap. namentlich an die verschiedenen Heilsvermittelungen für die Heiden und für die Juden gedacht haben. — Die zweite Frage ist die, ob es die Weisheit und Autonomie Gottes ist, welche dem Ap. bei dem Ausrufe vor Augen steht, oder ob die Weisheit sammt dem πλοῦτος τῆς χρηστότητος, oder ob, wie neuerlich Phil. annimmt, die Weisheit allein.

Diese zweite Frage läßt sich nur nach Untersuchung des Einzelnen beantworten. — Die Weglassung des ersten καί bei den Lateinern kann nicht in Betracht kommen: sie ist nicht einmal constant, denn das et findet sich bei mehreren lat. Vätern (s. Sabbatier), auch läßt sich die Auslassung eher erklären als die Setzung. Daß aber das doppelte καί an sich schon dafür entscheide, πλούτου als selbständigen Begriff zu fassen, ist nicht richtig, indem im Griech. (2, 7. 12, 2. Luc. 5, 17.) wie auch im Lat. (Zumpt Gramm. 8. A. S. 633.), drei von einem Subst. abhängige Genitive so coordinirt werden, daß nur den letzten beiden das καί zugefügt wird. Tiefe des Reichthums, der Armuth bezeichnet häufig im Klass. (s. Fr.) die Unergründlichkeit, mithin die Größe des Umfangs. Den Begriff πλοῦτος selbständig aufgeführt zu sehen, kann allerdings befremden, da er sonst einen näher bestimmenden Gen. bei sich zu haben pflegt 2, 4. 9, 23. 2 Kor. 8, 2. Eph. 1, 17. 18. 2, 7. u. a. Doch beseitigt schon Buc. dieses Bedenken durch Verweisung auf das 10, 12. selbständig gebrauchte πλουτεῖν, wozu das πλοῦτος τ. θεοῦ Phil. 4, 19. und Offb. 5, 13. hinzuzufügen, auch liegt das unbestimmte Moment des πλουτεῖν in dem: τίς προέδωκε; so könnte also πλοῦτος als selbständiger Begriff — nicht sowohl direkt die χρηστότης (Orig., Chrys., Grot.), aber die Güterfülle bezeichnen, vgl. Phil. 4, 19.: ὁ θεός μου πληρώσει πᾶσαν χρείαν ὑμῶν κατὰ τὸν πλοῦτον αὐτοῦ, 2 Kor. 8, 9. von Christo: πλούσιος ὤν. Ist dieses der Fall, so wird man auch noch mit Cocc. hinzuzufügen haben: non

sunt divitiae per tenacitatem conclusae, sed per liberalitatem effusae. Auf den exakten Gedanken des Ap.'s dabei führt oben 10, 12. in Vergleich mit dem hier Vorhergehenden. P. hatte so eben davon gesprochen, wie das göttliche *ἔλεος* sich an allen Völkerschaften erweisen würde: an diesen *πλοῦτος* sind wir also zu denken veranlaßt, vgl. Eph. 2, 4.: *πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει*. Läßt sich so für *πλοῦτος* eine befriedigende Fassung gewinnen, und wird überdies durch das *τίς προέδωκεν* die Hervorhebung dieses Momentes wahrscheinlich, so wird man auch bei dieser Erkl. stehen bleiben müssen, denn „es ist an sich nicht zu erwarten, daß P. die Gnade unerwähnt gelassen haben werde" (de W., auch Bucer trotz der Prädest.). Fast einstimmig machen die neueren Ausleger für diese Fassung noch Einen Grund geltend, welcher, wenn er richtig wäre, entscheidend seyn würde, daß nämlich die Begriffe *σοφία* und *γνῶσις* nicht so weit von einander entfernt lägen, daß sie durch ein „sowohl — als auch" verbunden seyn könnten. Dies nun läßt sich gegenüber von 1 Kor. 12, 8. nicht sagen, denn wenn es dort heißt: *ᾧ μὲν δίδοται λόγος σοφίας, ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως*, so könnte doch auch hier ein tam-quam nicht befremden (vgl. Rück.). Auch ohne diesen Beweisgrund bleibt es aber evident genug, daß auch die Gnade der Gegenstand des Lobpreises ist. Orig.: considerans tantas esse bonitatis divinae divitias et tantum divinae sapientiae opus agi erga rationabiles naturas et quia tantum D. dives est in misericordia (Eph. 2, 4.) — repente interioribus cordis oculis intuens.. exclamat.

Worin der Unterschied von *σοφία* und *γνῶσις* bestehe, darüber differiren allerdings die Ausll. hier und zu 1 Kor. 12, 8. (vgl. de W.) sehr. Abäl.: sapientia quantum ad praescientiam ipsius, scientia quantum ad ipsius operis effectum, ex quo praevisa illa jam sciri possunt. Thom. nach Arist. Mor. magna 1, 35.: sapientia de rebus divinis, scientia de rebus creatis. Beza: *σοφία* reconditior theoretica, *γνῶσις* inferior practica. Crell: *σοφία* quod sciat omnia in commodum suum convertere, *γνῶσις* quod sciat, quis sit futurarum rerum exitus. Beng.: sapientia dirigit omnia ad finem optimum, cognitio novit finem illum et exitum. Fr.: sap. consilium, quo usus rationes ineas rebus accom-

modatas, scientia (13, 2.) rerum scientia. Mey.: „die regierende Weisheit — die Kenntniß der Mittel.“ Im Klassischen ist γνῶσις und σοφία bestimmt unterschieden, jenes die Einsicht, dieses 1) die praktische Geschicklichkeit, 2) die Wissenschaft. Wesentlich eben so im Hellenistischen: die praktische Geschicklichkeit wird σοφία genannt Weish. 14, 2., vgl. σοφὸς ἀρχιτέκτων 1 Kor. 3, 10., die Urtheilskraft Sir. 38, 24., vorzugsweise aber jene religiöse Weisheit חָכְמָה, welche des höchsten Zieles sich bewußt auch die besten Mittel braucht (Grimm B. d. Weish. S. XIX.), γνῶσις dagegen alternirt mit σύνεσις s. Wahl Clavis ad apocr. Wo bei P. von der σοφία Gottes die Rede, bezeichnet es wie in den Proverbien die ökonomische, architektonische Weisheit Gottes, 1 Kor. 1, 21. 24. Eph. 3, 10. Besonders entspricht die πολυποίκιλος σοφία τ. θ., von welcher an letzterer St. die Rede ist, dem an unserer St. geforderten Sinne. So darf der Sinn des Terminus σοφία als vollkommen gesichert betrachtet werden, doch kann auch über γνῶσις nicht Streit seyn, da es bei P. in allen St., ebenso wie im Klassischen, die Einsicht, Erkenntniß bezeichnet. Σοφία also bezieht sich auf dasjenige göttliche Prädikat, welches sich auch aus dem Vorhergehenden der Betrachtung des Ap.'s darbieten mußte, auf die weltordnende Weisheit Gottes, γνῶσις aber auf die Einsicht in das Wesen des Weltganzen, ohne welche Einsicht die σοφία nicht würksam werden konnte. Diese Fassung erhält nun auch durch das sogleich Folgende ihre Bestätigung, wo von der Unerforschlichkeit der göttlichen κρίματα מִשְׁפְּטֵי יְהוָֹה die den Weltplan constituirenden Beschlüsse der göttlichen γνῶσις bezeichnet. Ὁδοί die Wege ihrer Verwürklichung durch die σοφία.

V. 34. 35. Bestätigung mit Worten der Schrift, welche P., wie hier auch Fr. anerkennt, zum Substrat seiner eigenen Gedanken macht — V. 34. aus der auch 1 Kor. 2, 16. angeführten St. Jes. 40, 13., V. 35. aus Hiob 41, 2. Hier erscheint uns nun die Ansicht von Thom. Aqu. als die richtige, welcher beide durch ἤ aneinander geschlossene Aussprüche insofern als Beweis von V. 33. ansieht, als sie die Urselbständigkeit Gottes ausdrücken: so erst erhält auch das ὅτι

V. 36. seine rechte Motivirung. Aehnlich Chrys. In Gottes Sinn ist niemand je eingedrungen, niemand hat daher auch sein Rathgeber seyn können, ebenso ist er auch in seinen Gaben an die Geschöpfe von diesen unabhängig. Bei Hiob 41,2., wo der Grundtext hat מִי הִקְדִּימַנִי וַאֲשַׁלֵּם, die LXX. aber mit Verfehlung des Sinnes: *τίς ἀντιστήσεταί μοι καὶ ὑπομενεῖ*, hat der Ap. den Text richtig wieder gegeben. Wurde demnach der enge Zusammenhang von V. 34. und 35. übersehen, so konnte man versucht seyn, eine bestimmte Beziehung auf das Lehrthema des ersten Theils des Briefes von der freien Gnade in den Worten zu finden. So Grot.: quasi dicat: si cui rationes divinae dispensationis a me hactenus allatae non satisfaciant, cogitet, non de reddenda gratia, sed de beneficio dando hic agi: beneficium autem sui quemque oportet esse arbitrum. Nur indirekt ergiebt sich dieser Sinn, wenn der Zweck ist, überhaupt die Selbständigkeit Gottes in seinen Gaben zu erweisen. Jedenfalls blickt aber dieser Satz auf den *πλοῦτος* V. 33. zurück. Ob, wie nach Theod., Beng. die meisten Neueren — mit Ausnahme von Rück., Phil. annehmen, auch bei *τίς σύμβουλος* eine Beziehung auf die *σοφία* stattfinde und bei *τίς ἔγνω* auf die *γνῶσις*, so daß in den drei Sätzen V. 34. 35. in umgekehrter Ordnung eine Rückbeziehung auf V. 33. vorläge, ist wenigstens prekär, wenn zumal V. 34. 35. einen nach V. 36. überleitenden Gedanken enthält. — So ist denn allerdings, wie die Prädestinatianer wollen, der Grundgedanke dieser Schlußworte die Autonomie Gottes, welche aber auch eine verständige Freiheitslehre nicht wird bestreiten wollen. Es bleibt nur noch übrig, die Ansicht von Phil. zu prüfen, nach welcher nur die Weisheit Gottes das Objekt dieser Lobpreisung seyn soll. Die Selbständigkeit des Begriffs *πλοῦτος* wird auch von Phil. zugegeben, nur soll demselben durch die folgenden beiden Genitive seine bestimmte Beziehung gegeben werden: es wäre dieses nicht unmöglich, wenngleich die angeführte St. K. 2, 5. keinen ganz entsprechenden Beleg giebt. Aber V. 35. erscheint hiemit unvereinbar. Auch nach Episc. soll V. 35. sich nur auf die Weisheit beziehen: nemo est, qui consilia ei dederit, ut ita ageret, i. e. sponte Deum omnia fecisse. Verständiger

Phil.: „Hätte der Mensch Gott etwas zuvor gegeben, wofür er Vergeltung heischen könnte, so wären die Wege der göttlichen Weisheit nicht frei und unberechenbar, sondern von außen her bestimmt und darum der menschlichen Berechnung zugänglich." Aber wie mittelbar und künstlich, überdies nur relativ richtig würde auf diese Weise eine Beziehung auf die *σοφία* gewonnen!

V. 36. Beweis der Urselbständigkeit Gottes. Das *ὅτι*, welches viele Ausleger ganz übergehen, nach Zw.: causam subjicit praedictorum und so d. M. Cocc.: non mirum est, neminem illi consulere, siquidem ex ipso sunt omnia. So läge denn in diesen gewichtvollen Schlußworten nur eine Begründung von V. 35. In ihr volles Gewicht treten sie erst, wenn V. 34. 35. eine Ueberleitung zu ihnen bildet, so daß sie den Gedanken enthalten, mit welchem der Ap. diesen Theil des Briefes abzuschließen gedachte — den Gedanken der theoretischen und praktischen Autonomie Gottes. — Ist in V. 35. ein Beweis für die freie Gnade gefunden worden, so lag es nahe, das neutr. *τὰ πάντα* wie Gal. 3, 22. maskulinisch zu fassen und die Charakterisirung Gottes auf die göttl. Dispensation in der Oekonomie des Menschengeschlechtes zu beziehen. So theilweise Hilar., Orig., Buc., Beza, Grot., Calv., Orig.: ex ipso hoc ipsum quod sumus indicat, per ipsum, quod per ejus providentiam dispensamur, in ipso, quod perfectio omnium et finis erit tunc, cum erit D. omnia in omnibus. Hilar. in Ps. 67. c. 21. ed. Ver.: scil. ut in ipso habitatio nostra atque incolatus ostensa sit sedes, per ipsum originis inchoatae opus effectusque monstretur, ex ipso initia vitae ad exordia spiritus indulta notescerent. Grot.: ab ipso omnes homines ad salutem vocantur, per ipsum bona accipiunt, idque ut ipsum honorent. Calov: pater donavit filium et cum filio omnia, filius promeruit omnia, sp. operatur regenerationem. Ist jedoch V. 35. der Gedanke ausgedrückt der Abhängigkeit aller Güter von dem, in welchem nach Dante's Wort „alle Güter enden und beginnen," so wird das neutr. auch in seiner neutralen Bedeutung belassen werden müssen. Thom. Aqu.: omnia est absolute accipiendum pro omnibus quae habent

verum esse. Wie 1 Kor. 8, 6. Kol. 1, 16. drücken auch hier die drei Präpositionen die Kategorie des Anfangs, der Mitte und des Endes aus. Calixt: ex ipso tanquam causa principe, per ipsum tanquam dirigentem et disponentem, in ipsum, utpote ultimum finem, ex ipsius potentia, per ipsius sapientiam, in ipsius bonitatem sunt et diriguntur omnia. — *Ἐξ* neben *ὑπό* drückt allerdings die materielle Ursache aus, könnte mithin emanatistisch verstanden werden, Plut. de plac. philos. 1, 11.: *Πλάτων τριχῶς τὸ αἴτιον· φησὶ γὰρ ὑφ᾽ οὗ, ἐξ οὗ, πρὸς ὅ;* ohne solchen Gegensatz kann es aber auch die würkende Ursache bezeichnen, doch so, daß ein innigeres Verhältniß von Würkung und Ursache vorausgesetzt wird als — nicht nur durch *ἀφ᾽ οὗ* (2 Kor. 3, 5.), sondern auch als durch *ὑφ᾽ οὗ*. Thom. Aqu.: ex Deo sunt omnia sicut ex primo agente, so Hebr. 2, 11. 1 Kor. 11, 12. *Διά* in diesem Zusammenhange nicht bloß von der Vermittelung der Schöpfungsthätigkeit wie 1 Kor. 8, 6. Kol. 1, 16. (Chrys., Grot., Rück., Fr.), sondern von der Vermittelung der geschaffenen Wesen zu ihrem Ziele hin, wie *δι᾽ οὗ* Hebr. 2, 10., *διὰ πάντων* Eph. 4, 6., nach Billroth auch das *διά* 1 Kor. 8, 6. Theod.: *αὐτὸς τὰ γεγονότα διατελεῖ κυβερνῶν.* *Εἰς αὐτόν* von der It. richtig übersetzt: in ipsum, wogegen die Vulg. und nach ihr Luth. in ipso.*) Die griech. Interpreten, welche das *εἰς αὐτόν* Kol. 1, 16. erklären: *εἰς αὐτὸν κρέμαται τὰ πάντα*, folgen dieser Auffassung. Chrys.: *συγκρατεῖ τὰ πάντα.* Theoph.: *εἰς αὐτόν ὥσπερ εἰς θεμέλιόν τινα βεβηκότα ἵστανται καὶ συνέχονται ἐπεστραμμένα πρὸς αὐτόν.* Theod.: *εἰς αὐτὸν ἀφορᾶν ἅπαντας προσήκει· ὑπὲρ μὲν τῶν ὑπαρξάντων, χάριν ὁμολογοῦντας· αἰτοῦντας δὲ, τὴν ἔπειτα προμήθειαν· αὐτῷ δὲ χρὴ καὶ τὴν προσήκουσαν ἀναπέμπειν δοξολογίαν.* So auch Fr. an d. St., während er Kol. 1, 16. nach Theoph. erklärt. Es ist wahr, daß die Vergleichung dieser Kolosserst., wenn dort V. 10. streng nach V. 17. erklärt wird, den von Theod. angegebenen

*) Auch 1 Kor. 8, 6. wird von Luth. so übersetzt, wogegen Kol. 1, 16. richtig „zu ihm."

Sinn für die unsrige nahe legen kann. Auch würde er, wenn hier der Zweck dahin geht die Autonomie Gottes auszudrükken, diesem Zwecke ganz entsprechen. Dennoch möchte dort, wenn nicht die engere Fassung von de W.: „insofern in ihm alle Weltzwecke ihre Verwürklichung finden", doch die von Bähr, Huther angenommene weitere, „alles steht zu ihm in abhängiger Beziehung", den Vorzug verdienen. Wird aber diese abhängige Beziehung bestimmter als die des „Berechnetdes Angelegtseyns" auf Gott gefaßt, so kommt diese Fassung doch auf den in jener St. von den Meisten angenommenen Sinn zurück, welchen de W. ausdrückt: in ihm findet Alles seine Bestimmung und sein Ziel, wie *δι' ὅν* Hebr. 2, 10., und so dient die dreifache Kategorie der Weltbeziehung auf Gott dazu seine Autonomie erschöpfend darzustellen. Treffend führen die Alten zur Bestätigung Sprüchw. 16, 4. nach der Vulg. an: universa propter semet ipsum operatus est Deus, impium quoque ad diem malum — eigentlich „der Herr waltet Alles nach seinem Zweck." Wo sich das religiöse Gemüth zu dem Gedanken an ein absolutes Weltprincip erhebt, liegt der Gedanke, dasselbige auch als Ziel zu denken, so nahe, daß wir ihn auch, nur freilich im pantheistischen Sinne, vielfach bei den Klassikern ausgedrückt finden. Bei Aristot. heißt das Absolute *ἡ ἀρχὴ κινήσεως, καὶ τὸ οὗ ἕνεκα.* Antonin *περὶ ἑαυτοῦ* 4, 23: *πᾶν μοι καρπὸς, ὃ φέρουσιν αἱ σαὶ ὧραι, ὦ φύσις: ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα.* Oppian de piscatu 1. v. 409. ed. Rittershus.: *Ζεῦ μάκαρ, ἐς δὲ σὲ πάντα, καὶ ἐκ σέθεν ἐῤῥίζωται.* Arist. Metaph. 1, 3. *Τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ᾠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἐστὶν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων.* — Der Begriff des Zieles wird von den Meisten näher durch den Ausdruck bestimmt: ad gloriam Dei, und nach der dogmatischen Fassung dieses Termini mit Recht (Quenst. I. 418.). Eine im Interesse der Apokatastasis schwer ins Gewicht fallende Frage schließt sich an dieses letzte Glied, an das *εἰς αὐτόν*, noch an, deren Be-

deutung von Petersen, Kern nicht in dem Maaße wie von Orig. gewürdigt worden: ob das autonomisch von Gott sich selbst gesetzte Ziel seiner Schöpfung unerreicht bleiben könne? — noch verschärft würde sie werden, wäre *τὰ πάντα* mask. zu fassen. — Dieser in seiner Autonomie für seine Kreatur beseligende Gott ruft den Ausdruck der Andacht in der beschließenden Doxologie hervor: hac doxologia omnipotentiae simul, sapientiae et amoris divini laus continetur, unde vires, intellectum et beatitudinem hauriunt creaturae. Aug. serm. 145. de temp.: nobis consideratio, admiratio, tremor, exclamatio, quia nulla penetratio; ipsi autem gloria in saecula saeculorum.

Es bleibt noch die Frage übrig, ob in dem dreifachen präpositionalen Verhältnisse mit Recht eine Hinweisung auf die Trinität gefunden worden? Während nach dem Vorgange namentlich von Aug. de trinit. 1, 11. durch das Mittelalter hindurch bis zum 17. Jahrh. (s. Quenst.) dieses angenommen wurde, urtheilte Pisc.: inepti sunt, qui tria ista membra ad tres personas Trinitatis applicant, und während nach Olsh.'s Vorgange Phil. diese Erklärung für „fast unabweislich" ansieht, urtheilte Fr., daß Olsh. mit Recht von Mey. deshalb ausgelacht worden sei. Die Entscheidung der Frage liegt nicht da, wo Phil. sie sucht, ob die durch die drei particulae diacriticae ausgedrückten logischen Kategorien auf die drei Subjekte der Trinität anwendbar seien, welches freilich dadurch nicht zweifelhaft gemacht werden kann, daß hier *εἰς αὐτόν* steht, während sonst *ἐκ θεοῦ*, *διὰ Χριστοῦ*, *ἐν πνεύματι*. Vielmehr kommt es darauf an, ob die Bestimmung der Aelteren richtig, ob durch das paul. *ὁ θεός*, ja auch in dem *ὁ πατήρ*, die drei immanenten Hypostasen, also auch die des Sohnes und des Geistes ausgedrückt werden (Quenst. I, 329.). Dieses nun kann nicht zugegeben werden. In 1 Kor. 8, 6., wo neben dem Vater auch der Sohn steht, und Eph. 4, 6., wo der Sohn und der Geist beigeordnet sind, kann *ὁ πατήρ* nur die erste Hypostase, den Vater, bezeichnen, ebenso aber auch bei *θεός*, wo es neben *ὁ κύριος* vorkommt, Eph. 1, 2., wo er *πατὴρ κυρίου*, 2 Kor. 1, 3. Eph. 1, 3., ja *θεὸς Ἰησοῦ Χ.* genannt wird, Eph. 1, 17. — eine Ausdrucks-

weise, worin Zeller „eine unbewußte Nachwürkung des alttest. monotheistischen Princips" sieht. Auch kirchliche Theologen, wie Hoffm. (I, 1, 174.), Hahn bibl. Theol. 1, 120., geben daher die trinitarische Beziehung an unserer St. auf, und erkennen das an, wofür Zeller „zur neutest. Christologie" theol. Jahrb. 1842. S. 96. streitet, nämlich die Subordination des Sohnes unter den Vater in der paul. und neutest. Ausdrucksweise; denn wenn nach dem Vorgange der Alten Hahn das ganze Gewicht darauf fallen läßt, daß die Unterschiedenheit sich allein auf die absolute Dependenz des Sohnes vom Vater beschränke, so liegt doch eben hierin aufs Bestimmteste die Subordination. Auch die alten Vertheidiger der trinitarischen Orthodoxie haben nur sparsam von unserer St. Gebrauch gemacht. Basilius de spir. s. c. 5. ed. Bened. III. S. 7. will aus dem Texte der Propheten zeigen, daß das ἐξ αὐτοῦ uns. St. auf den Sohn gehe — wie sie auch von den reform. Dogmatikern Bucanus loci comm. l. III, 14., Heidegger medulla theol. S. 8. so angewendet wird — und begnügt sich jener Kirchenvater mit dem Resultate, daß, wenn der Satz auf den Sohn gehe, doch das ἐξ οὗ, und wenn auf den Vater, doch das δι' οὗ von diesem ausgesagt sei, in keinem Falle also das δι' οὗ eine Unterordnung anzeigen könne. Auch schließt schon der Sohn des großen luth. Dogmatikers E. Gerhard in Comm. z. d. St. damit ab, daß es nicht weniger orthodox sei, den Ausspruch mit Calixt nur vom Vater zu erklären, als mit der herrschenden Ansicht von der Trinität.



Paränetischer Theil.

Kapitel XII.

Allgemeine Erinnerungen.

V. 1. Daß *οὖν* in dem paränetischen Theile der Briefe als Folgerung aus dem didaktischen Theile anzusehen sei, läßt sich wenigstens im strengsten Sinne, wie ihn z. B. Beng. behauptet, nicht sagen, — weder hier, noch Eph. 4, 1., und in 1 Theſſ. 4, 1. zeigt das vorangehende *λοιπόν*, daß der Ap. die Gewohnheit hatte dem Hauptinhalte, also dem Didaktischen, einige Ermahnungen folgen zu lassen. Hier ließe sich jedoch aus dem *διὰ τῶν οἰκτιρμῶν* schließen, daß dem Ap. noch, was er soeben von dem Reichthum des göttlichen *ἔλεος* ausgesprochen, vor Augen gestanden habe 2 Kor. 7, 1. Chrys.: *δείξας οὖν τοῦ θεοῦ τὴν ἄφατον ἀγαθότητα, καὶ οὐδὲ ἐρευνηθῆναι δυναμένην, λοιπὸν ταύτην αὐτὴν προβάλλεται, εἰς τὸ πεῖσαι τοὺς εὐεργετηθέντας ἀξίαν τῆς δωρεᾶς ἐπιδείξασθαι τὴν πολιτείαν.* — *Διὰ τῶν οἰκτιρμῶν. Διά* wie das lat. per bei Betheuerungen, so daß die Vermittelung das Motiv anzeigt, 15, 30. 1 Kor. 1, 10. 2 Kor. 10, 1. — Die Gegenstände der Ermahnungen sind bei den Aposteln allemal solche, daß sich der große Abstand zwischen dem zu erkennen giebt, was der späteren, und dem, was jener ersten christlichen Zeit das Vornehmste in der Religion war.. Beng.: In tanto officiorum catalogo P. nihil earum rerum habet, quae hodie apud Romanenses fere utramque paginam faciunt. — *Παραστήσατε.* Ueber den imp. aor. vgl. S. 311. *Παριστάνειν* das klassische Wort für die Hinstellung des Opferthiers an den Altar. Chrys.: *ὡς ἂν εἰ ἔλεγε· μηδὲν λοιπὸν κοινὸν ἔχετε πρὸς αὐτά, ἑτέρῳ αὐτὰ ἐξεδώκατε.* Warum nun vom Ap. nicht vielmehr von

der Opferung der *ψυχή* oder des *πνεῦμα* gesprochen werde? Par., Schöttg., Reiche nehmen hier wie 6, 12. *σῶμα* als Periphrasis für die Persönlichkeit, welches sprachlich unerweislich; nach Beza, de W., Phil. ist der Leib nur erwähnt der größeren Analogie mit den Thieropfern wegen. Der Annahme einer solchen Veranlassung wird sich nicht widersprechen lassen, wiewohl 6, 12. 13. zeigt, daß auch ohne eine solche von einer Opferweihe des *σῶμα* die Rede seyn konnte. Daß indeß diese Leibesopferung die des Geistes mit einschließt — nicht, daß sie in V. 2. erst nachgebracht werde (Fr., Mey.) — zeigt der Gedanke in V. 2. Cocc.: non possumus offerre corpus sine anima. Durch den Geist nämlich sollen die ausführenden Organe der Sünde, wie dieses 6, 12. 13. 19. ausdrückt, zu Organen des göttlichen Willens gemacht werden. So ermahnt auch 1 Kor. 6, 20.: *δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν τῷ σώματι ὑμῶν.*

Θυσίαν ζῶσαν. Der Appositionssatz *τὴν λογικὴν λατρείαν* zeigt, daß durch dieses Prädikat *ζῶσα* ein Gegensatz gegen das alttest. Opfer ausgedrückt werden soll. Dieses ist der Fall, wenn der Gedanke dieser ist: dort wurden getödtete Opfer Gott dargebracht, jetzt sollen die Werke eines Lebendigen das Opfer seyn, vgl. den Gebrauch von *λίθοι ζῶντες* 1 Pet. 2, 5. Rück.: „Aufforderung zu lebendigem, regem Dienste, nicht bloß müßiger Hingabe an Gott." Aug. de civ. D. 10, 6.: si corpus. quo inferiore tamquam famulo utitur anima, quum ejus bonus et rectus usus ad Deum refertur, sacrificium est, quanto magis anima ipsa, quum se refert ad Deum. So Pisc., Fr., Mey., B.-Crus., de W., und zwar, indem die Letztern auch das Moment des höheren Lebens in Christo hervorheben = lebensvoll, vgl. Orig. vivens i.e. quae Christum in se gerit. So würde der Begriff der *θυσία*, des Schlachtopfers, in den weiteren Begriff der oblatio übergehen, wie in ähnlichem Zusammenhange *προςφορά* 15, 10., vergl. die *θυσία αἰνέσεως* Hebr. 13, 15., *θυσίαι πνευματικαί* 1 Pet. 2, 5. Allein der Gedanke: „im A. T. wurden Gott nur todte Opfer dargebracht", wäre unjüdisch und unpaulinisch: todte Opfer nicht nur, sondern schon kranke Gott darbringen war ein Gräuel vor dem Herrn, Mal. 1, 8.: das

christliche Selbstopfer entspricht am Meisten dem Brandopfer als einem Ganzopfer כָּלִיל, und während dessen Leib Gott auf dem Altar verbrannt wurde, wurde sein Blut noch während des Lebens des Thieres an den Altar gesprengt. Daß dem Ap. auch das negative Moment der Ertödtung vor Augen gestanden, darauf führt V. 2., und das verwandte *παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας* 6, 13. Drückt er nun den Gegensatz so aus, daß bei den Christen eine *λογικὴ λατρεία* stattfinden soll, so muß der Vergleichungspunkt seyn: hier soll ein *λογικὸς θάνατος* eintreten, müssen Opfer gebracht werden, die leben indem sie gestorben sind, Chrys. *ὅταν γὰρ νεκρώσωμεν ἡμῶν τὰ μέλη, τότε δυνησόμεθα ζῆν.* Aug. Ps. 50.: noli extrinsecus quod mactes inquirere, habes in te, quod occidas. So Mel., Calv., Par., Justin., Spen., Chr. Schmid. — Diesen Opfern kommen denn auch jene Prädikate der alttest. Opfer *ἅγιος* und *εὐάρεστος* im eminenten Sinne zu, vgl. was 1 Pet. 2, 5. von den geistigen Opfern der Christen sagt: *ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους τῷ θεῷ διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ.* Da wie dort dem *εὐπροσδέκτους*, so auch Phil. 4, 18. dem *εὐάρεστος* das *τῷ θεῷ* beigefügt wird, so läßt sich dasselbe nicht, wie Beng. will, mit *παραστήσατε* verbinden. — *Τὴν λογικὴν λατρείαν* Luth. gut: „welches da sei." Der Accusativ ist eine Satzapposition, welche über das Vorhergesagte ein Urtheil ausspricht (Kühner II. §. 500, 3. vgl. 1 Tim. 2, 6. 2 Thess. 1, 5.), daß nämlich durch eine solche *λατρεία* (vorzugsweise Opferdienst s. zu 9, 5.) der Begriff der *λατρεία* entspreche, vgl. *οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταί* Joh. 4, 23., und somit dasjenige seiner Idee gemäß verwürklicht werde, was der heidnische und jüdische Opferkultus symbolisirte. *Λογική* nach griech. Sprachgebr. „vernunftbegabt," so heißt der Mensch *ζῶον λογικόν* Plut. de vita mor. c. 10., daher Theodor., Grot. als Gegensatz von den *ζῶα ἄλογα*, welches indeß kaum für die *λατρεία* ein Prädikat abgeben kann. Andere: „den Forderungen der Vernunft gemäß im Gegensatze zu den commenticii cultus und zu Superstitionen." Pel.: omne bonum opus tunc placet Deo, si rationabiliter fiat, vgl. Basil., Phot., Calv., aber der Gegensatz verlangt vielmehr

den Gedanken eines innern Cultus, wie auch Crell anerkennt, obwohl mehrere Socinianer hieraus den rationalen Charakter des Christenthums zu erweisen suchten (s. Hunnius examen errorum Socinianorum I, 79.). Im späteren Sprachgebrauch ist nun auch diese Bed. herrschend, schon Plato braucht λογικός = νοηρός Ion. 99. E., λογικὸν γάλα 1 Pet. 2, 2., λογικὴ γεωργία Theod. opp. II. 199.; testam. XII. patr. 547. heißt es von den Engeln προςφέρουσι κυρίῳ ὀσμὴν εὐωδίας λογικὴν καὶ ἀναίμακτον προςφοράν. — Die Einsicht, daß aller Opferdienst im Selbstopfer sich vollendet, zu welcher nach Anleitung solcher Aussprüche wie Ps. 40, 7. 8. die Essäer gelangt waren, bricht hie und da auch bei den rabbinischen Juden durch. Jalkut Chadasch f. 179, 1. heißt es in Betreff der Parasche von der Liebe Gottes über Alles 5 M. 6, 4.: ועלה לפני יותר מכל הקרבנות „dies Opfer gilt mehr vor mir als alle anderen."

V. 2. Das Erscheinungsleben kann nicht ein gottgeweihtes seyn, wofern nicht der Geist es zu einem solchen macht. Dieses der Gedanke unseres V. Συσχηματίζεσθαι nach A B** D u. a. mit Tischd. statt des imper. zu lesen, so daß also der inf. von παρακαλῶ abhängig. Dieses συσχηματίζεσθαι „dieselbe Gestalt annehmen" drückt eben das Erscheinungsleben aus, welches ein neues werden soll durch den stetig auf den göttlichen Willen gerichteten Sinn. Daß σχῆμα die äußere Erscheinung bedeutet, zeigt in Bezug auf den κόσμος 1 Kor. 7, 31. Phil. 2, 7., wogegen μορφή auch von dem geistigen habitus s. zu σύμμορφος 8, 29., deshalb auch nachher der Ap. συσχηματίζειν mit συμμορφοῦν vertauscht. — Αἰὼν οὗτος nach rabb. Terminologie die vormessianische Zeit und dem entsprechend in der christlichen die Weltperiode, in welcher — und dann die Welt, für welche der Messias noch nicht gekommen war vgl. υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου Luc. 16, 8. Gal. 1, 4. Für αἰών braucht Chrys. abwechselnd ὁ παρὼν κόσμος und βίος, Luth. „Welt," die Neueren: „das messianische Weltalter." Die Bed. „Welt" ist passender und läßt sich um so eher erwarten, da עֹלָם schon Pred. 3, 11. und stehend im Rabbinischen diese Bed. hat, vgl. Hebr. 1, 2. — Νοῦς überwiegend von dem theoretisch reflektirenden Geiste s. ob. S.

302, besser aber wie schon bei Homer = der Sinn, die Sinnesart. Der Sinn soll jetzt auf Gott hingehen; die *ἀνακαίνωσις* bezeichnet die Art und Weise wie der *νοῦς* eine neue *μορφή* erhalten kann, indem nämlich der Glaube an Christum das neue Princip wird. Vgl. *ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοός* Eph. 4, 23. — *Εἰς τὸ δοκιμάζειν*. Ein auf Gott gerichteter Sinn sucht des göttlichen Willens gewiß zu werden. Nach Theoph., Rück. wäre in *δοκιμάζειν* das Moment des Könnens hineinzulegen, Theoph. „der nicht erneuerte Sinn erkennt nicht Gottes Willen, der nur dem Demüthigen offenbart wird." Rück.: „ein erhöhtes Vermögen richtiger Beurtheilung des Willens Gottes als Frucht der Umwandlung, wie Phil. 1, 9. *εἰς τὸ δοκ. τὰ διαφέροντα* durch das Zunehmen der Liebe bedingt ist." Aber dort geht das *εἰς τὸ δοκ.* auf *ἐν ἐπιγνώσει* zurück, und hier ist um so weniger zu dieser Fassung Veranlassung, da in der That der in Christo erneuerte Sinn seinen Wandel nach Gottes Willen zu gestalten ernstlich bestrebt ist*). — *Τὸ ἀγαθόν κτλ.* von Pesch., Vulg., Chrys., Mel., Rück. als adjekt. Bestimmung von *θέλ. θεοῦ* angesehen, wobei jedoch *εὐάρεστον τῷ θεῷ* unpassend wäre, weshalb richtiger als abstr., wie *τὸ ἀγαθόν* 2, 10. 12, 9. 21. 13, 4., und *τὸ εὐάρεστον* Hebr. 13, 21. Eine Wiederholung des Artikels darf nicht gefordert werden, da sie, wo mehrere Nomina gefordert sind, nur da stattfindet, wenn jedes derselben seinen besondern Nachdruck hat (Kühner II. §. 423, 9.).

V. 3. Von jener Ermahnung, den göttlichen Willen zu prüfen, wird Anwendung gemacht in Bezug auf die verschiedenen Thätigkeitssphären in der Gemeinde. — *Γάρ* nämlich; *λέγω* edico. — Sein Gebot gründet P. auf seine amtliche Autorität wie 15, 15.; die *χάρις* ist die Kap. 1, 5. erwähnte. *Παντὶ τῷ ὄντι κτλ.* Weil keine Veranlassung schien, die Ausnahmslosigkeit seiner Ermahnung hervorzuheben, wurde von Pel., Koppe, B.-Cruf. nach dem *τὰ ὄντα* 1 Kor. 1, 28.

---

*) Baur setzt diese Ermahnung mit der *λογικὴ λατρεία* so in Verbindung, daß aufgefordert werde „denkend in sich selbst zurückzugehen." Baur Paulus S. 657.

ὁ ὤν auch hier im Sinne von ὁ ὤν τι genommen, wie Gal. 6, 3.: „der etwas vorstellen will," von Pel. aber: qui sunt doctores, quorum ceteri exemplum sequuntur. Eine Veranlassung aber lag doch vor, weshalb auch nachher das nachdrückliche ἑκάστῳ ὡς. Das Gebot selbst zeigt die Befürchtung von Zuständen wie in Korinth, 1 Kor. 14., wo sich in Bezug auf gewisse χαρίσματα der geistliche Dünkel regte. Auf keine Gnadengabe, auch nicht auf die vollkommenste, soll aber nach P. ein ungebührliches Gewicht gelegt werden. — In sententiöser Paronomasie wird der Gedanke ausgedrückt, daß die Sinnesweise sowohl von der Ueberschätzung als von der Unterschätzung der jedesmaligen Gabe entfernt bleiben muß vgl. 1 Kor. 4, 6. — Φρονεῖν hier nicht: „trachten," auch nicht „gesinntseyn, denken," sondern „(von sich) halten" wie in den Redensarten: μεῖζον φρονεῖν ἢ κατ' ἄνδρα (Soph. Antig. V. 763.), μεῖον, μέτριον φρονεῖν. So auch ὑπερφρονεῖν „ungebührlich von sich halten;" der exegetische Zusatz παρ' ὃ κτλ. = ὑπὲρ ὃ γέγραπται φρονεῖν 1 Kor. 4, 6. — Εἰς τὸ σωφρονεῖν. Σώφρων = σαόφρων mens sana, die Tugend des harmonischen Maaßhaltens = ὃ δεῖ φρονεῖν. Εἰς τὸ Mey. „seine Sinnesweise soll so seyn, daß sie die bescheidene Gesinnung zum Ziele hat." Wenn aber in φρονεῖν hier nicht das Moment des Strebens liegt und wenn man hier den Gegensatz zu ὑπερφρονεῖν erwarten darf, so wird genauer das sapere ad sobrietatem der Vulg. mit Calv., Beza, Pisc. erklärt werden: „er sei so gesinnt, daß er sich als σώφρων erweist" (Reiche, Rück., B.-Crus.). Vgl. das Wortspiel des Charondas bei Stobäus ed. Gaisford II, 220. προσποιείσθω δὲ ἕκαστος τῶν πολιτῶν σωφρονεῖν μᾶλλον ἢ φρονεῖν. — Ἑκάστῳ ὡς. Dieselbe Inversion mit leisem Nachdruck wie 1 Kor. 3, 6., wie auch wir sagen: „jeder, wie ihm die Gabe gegeben." Μερίζω. Von den μερισμοῖς πν. ἁγ., coordinirt den ποικίλαις δυνάμεσι, spricht auch Hebr. 2, 4. vgl. αἱ διαιρέσεις χαρισμάτων 1 Kor. 12, 4. 6. Der Ap. spricht also hier von den χαρίσματα, die er erst V. 6. ausdrücklich nennt; diese werden von Gott ausgetheilt, καθὼς βούλεται 1 Kor. 12, 11., κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν Hebr. 2, 4.

Die Erkl. des Nachfolgenden setzt eine bestimmte Ansicht von der Beschaffenheit jener *χαρίσματα* voraus. Ausführlich hierauf einzugehen ist hier der Ort nicht. Nur die Resultate unserer Untersuchung stellen wir hier in folgenden Sätzen auf: 1) die *χαρίσματα* können eigentlich nicht durch menschliches Ringen erworben werden (1 Kor. 12, 31. spricht nicht dagegen), sie werden ertheilt *καθὼς βούλεται ὁ θεός*, sie sind nämlich bedingt in angeborner natürlicher Anlage; nach Verschiedenheit dieser menschlichen Anlagen kann daher jeder nur ein *μέρος* derselben erhalten, vgl. *μέρος* Eph. 4, 16. und 1 Kor. 12, 27. Daher auch *μερισμοὶ πνεύματος*. 2) Sie sind die durch das christliche Glaubensleben potenzirten und den Gemeindezwecken dienstbar gewordenen individuellen Anlagen*). 3) Je nachdem sie praktische Frucht bringen, besteht unter ihnen ein gewisser praktischer Gradunterschied (Neand. Pflanzung I, 58.): so steht das *γλώσσαις λαλεῖν* nach 1 Kor. 8, 14. unter dem *προφητεύειν*, doch läßt sich nicht bei allen der comparative Maßstab anlegen. 4) Sie sind nicht abstrakt bloß aus Endursachen zu erklären, d. h. nicht bloß aus Zwecken, zu denen sie Gott gegeben, sondern zunächst aus würkenden Ursachen — aus dem natürlichen Entwicklungsstadium der christl. Kirche, theils aus ihrer kindlich reflexionslosen Receptivität, theils aus der stärkeren Geisteswürkung in ihr. 5) Sie stehen nicht nothwendig, wie dieses die Annahme des Irvingianismus ist, mit dem reineren christlichen Charakter der Empfänger in Zusammenhang: wie dies aus 5 Mos. 13, 2. Matth. 7, 22 zu schließen ist, so auch aus dem Verhalten der *γλώσσαις λαλοῦντες*. 6) Ob sie theilweise als wunderbar anzusehen seien, hängt von dem Wunderbegriffe ab. Wird in denselben das contra naturam gelegt, oder „das schlechthinige Ab-

*) In der Vorrede zu Jes. giebt Basilius (Opp. III. 379. ed. Bened.) an, daß nach vorl. St. des Br. an d. Röm. und nach 1 Kor. 12, 7. die Gabe der Prophetie eingetheilt werde 1) nach einer natürlichen Tüchtigkeit: *χρὴ τοίνυν τῇ ψυχῇ τοῦ μέλλοντος προφητεύειν τὴν ἐπιτηδειότητα προϋποκεῖσθαι ἐκ τοῦ ἐφ᾽ ἡμῖν κινήματος*, mit Rücksicht sowohl auf das *συμφέρον* dessen, der sie empfängt, als derjenigen, für welche er sie empfängt. 2) *κατὰ τὸ μέτρον τῆς περὶ τὴν πίστιν διαθέσεως* des Empfängers.

brechen von der Erfahrung", so sind sie nicht wunderbar — denn auch im Verlaufe der Kirche sind sie nicht ganz verschwunden. Vgl. Staudenmaier, über den Pragmatismus der Geistesgaben 1835, Neand. a. a. O. I, 235., Baur Paul. S. 558., Trautmann, die apost. Kirche 1848 im 4. Abschn. — Bei dieser Ansicht von den Charismen führt nun das ἑκάστῳ, ὡς θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως nach der neuerdings gangbaren Erkl. desselben „wie Gott Jedem das Maaß des Glaubens zugemessen" auf eine zwiefache Frage. 1) Wie kann überhaupt der Glaube als erzeugendes Princip der Charismen bezeichnet werden? 2) Wie kann das Maaß des Glaubens den Gradunterschied der Charismen bestimmen? Nach den über die Natur der Charismen aufgestellten Sätzen müssen wir auf die erste antworten: nur die nothwendige Bedingung, aber nicht das erzeugende Princip für die Charismen kann der Glaube seyn — auf die zweite: wie von der Energie des Glaubens der Besitz von höheren und niederen Charismen abhängen soll, läßt sich allerdings nicht begreifen. Von der neuerdings gangbaren Erkl. sind wir also abzugehen genöthigt, und überblicken zunächst die Geschichte der Erkll.

Eine bedeutende Verschiedenheit findet eigentlich unter ihnen nicht statt. Die bisherigen Erklärer haben entweder der Sache nach richtig, der Form nach ungenau erklärt, oder sie sind auf die Bedenken überhaupt nicht eingegangen. Das erste findet statt in der ältesten Erkl., welche, durch das ἔχοντες χάρισματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν bestimmt, πίστις metonym. als causa pro effectu nimmt = χάρισμα. So Chrys., Theod. Mops.: ἐπιμέτρησιν πίστεως λέγει τῶν χαρισμάτων διανομήν, Phot., Schol. Matth. Der Sache nach auch so Orig.: mensura gratiae, quam consequi meruit per fidem. Theod. cod. 6. 67**, welche nach V. 6. χάριτος statt πίστεως haben, Pel.: intelligenda est gratia, quam non nisi fideles accipiunt. Diese Erkl. unter einigen Modifikationen bleibt die herrschende bis in dieses Jahrh. Thom.: mensura fidei et mensura donorum suorum, quae ordinatur ad fidei aedificationem, Menoch., Calv., Par., Gerh., Crell, auch noch Heum., Carpz., B.-Crus.:

„τὸ πεπιστευμένον d. i. τὸ χάρισμα". Auf eigene Weise Abäl.: sicut credit quisque faciendum, ita faciat. Tolet.: functiones cujusque fidei commissas. Beza, Calixt (vgl. diese zu πίστις K. 14, 1.): mensura cognitionis rerum divinarum, welches Koppe dahin erweitert: „nach dem Maaße seiner höheren christlichen Einsicht, Vorzüge und Kräfte." Die neueste Exegese kam wieder auf den Begriff fides zurück, theilweise mit Erweiterung desselben wie Rück.: „der ganze christliche Gemüthszustand" und schon Buc.: tota nova vita, quam fide vivimus, Neand.: „die christliche Tüchtigkeit" — theilweise ohne solche Erweiterung, aber auch ohne Berücksichtigung der von uns aufgestellten Bedenken, wie Olsh., Fr., de W., Mey. Nur Phil. hat sich dem Richtigen genähert. Er macht aufmerksam — obwohl in nicht ganz durchsichtiger Ausführung — daß doch das durch den Glauben mitgetheilte höhere Leben — allerdings nämlich ist die πίστις, wie κατὰ τὴν χάριν κτλ. V. 6. zeigt, nicht abstrakt von den durch sie erzeugten neuen Lebenskräften zu trennen — an der Individualität seine Schranke habe, was auch Chrys. und Hieron. bemerken, ohne jedoch die Consequenz zu ziehen. Der erstere: εἰ γὰρ καὶ χάρις ἐστὶν, οὐχ ἁπλῶς ἐκχεῖται, ἀλλὰ, τὰ μέτρα παρὰ τῶν δεχομένων λαμβάνουσα, τοσοῦτον ἐπιῤῥεῖ, ὅσον ἂν εὕρῃ σκεῦος πίστεως αὐτῇ προσενεχθέν, Hieron. adv. Jov. II, 2.: tantum gratiae infunditur, quantum nos haurire valemus. Es sei mithin, schließt Phil. weiter, das Maaß des Glaubens eigentlich genommen das Maaß der Individualität (vgl. ob. S. 655. die Aeußerung des Basilius). Auf das erste Bedenken ist hiemit allerdings geantwortet, nicht so auf das zweite, da es im Gegentheil heißt: „indem Geist und Glaube in die menschliche Schranke eingeht, ist auch der stärkste Glaube bei ihnen nicht ein allwürksamer, sondern nur ein nach dem Maaße ihrer Eigenthümlichkeit würksamer." Es wäre nämlich nun noch darauf aufmerksam zu machen gewesen, daß der Begriff des μέτρον nicht bloß eine quantitative, sondern auch eine qualitative Bestimmung ist. Die Charismen heißen μερισμοὶ τῆς χάρ., μέρη Eph. 4, 16. und es wurde oben darauf hingewiesen, wie hierin auch die qualitative Differenz

liegt. Aber auch an sich liegt dieselbe in dem Begriff *μέτρον*: das *μέτρον* ist die „durch die Qualität durchgegangene Quantität", das Maaß ist das mit bestimmtem Zwecke gesetzte Quantum, es ist die Schranke, determinatio und — wie im Streite gegen Spinoza darauf hingewiesen wurde — hierin liegt nicht nur eine negative, sondern auch eine positive Bestimmung, die Concretisirung. Deutlich spricht sich dieses in dem Gebrauche von *μέτρον* und *μέρος* Eph. 4, 7. 16. aus, wo es in ersterer St. heißt: *ἑνὶ ἑκάστῳ ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ.* Zu V. 16. führt dort Harl. aus Achilles Tatius V. S. 269. an: *γλυκὺ τὸ πινόμενον ἦν καὶ ψυχρὸν ἐν μέτρῳ τῆς ἡδονῆς* d. i. „innerhalb der Schranke — der Qualität, daß es Behagen machte." So öfter bei Epiktet, z. B. IV, 4.: *ἄπειμι νῦν προσέξων τοῖς μέτροις, ἃ δεῖ τηρεῖν, ὅτι ἀδημόνως, ὅτι ἀσφαλῶς, ὅτι δίχα ὀρέξεως.* Hier sind die *μέτρα* die Normen, Bestimmungen. Isokrates braucht in folgender von Clem. Alex. ausgeführten, der paul. ähnlichen St. in gleicher Weise *τάξις*: *Τέταρτον ὅπερ μέγιστόν ἐστι, τοὺς μὴ διαφθειρομένους ὑπὸ τῶν εὐπραγιῶν, μήδ' ἐξισταμένους αὐτῶν, μήδ' ὑπερηφάνους γενομένους, ἀλλ' ἐπιμένοντας τῇ τάξει τῶν εὐφρονούντων.* Strom. l. V. ed. Potter II. 688. Mit *μέτρον πίστεως* hier alternirt V. 6. *κατὰ τ. χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα.* Orig. schließt daraus, daß daher dreierlei zur Ertheilung der Charismen mitwürke: der eigene Glaubensakt, die göttliche *χάρις* und der göttliche *τέλος* für die Gemeinde. Nach der Anschauung des Ap. ist aber die Glaubenswürkung eben auch eine Gnadenwürkung, nur daß hier *πίστις* die subjektive, *χάρις* die objektive Seite an der Sache bezeichnet, *πίστις* mehr das Princip, *χάρις* zugleich dessen Ausbreitung, die aus der *πίστις* fließenden *χαρίσματα*. Wir werden also dem Sinne des Apostels entsprechend übersetzen dürfen: „Je nach der einem jeden von Gott gegebenen Bestimmung, oder Bestimmtheit." So geht demnach die Ermahnung dahin: Jeder soll nur von sich halten, jenachdem ihm sein in bestimmte Schranke geschlossenes und dadurch qualificirtes Glaubensleben dazu ein Recht giebt — wonach denn jeder zwar eine für das *συμφέρον* des Gan=

zen unentbehrliche, doch mehr oder weniger fördernde Begabung hat.

V. 4. 5. Worin die Nothwendigkeit der oben gegebenen Ermahnung begründet ist. Wie der Leib, so ist auch das christliche Gemeinwesen nur dadurch ein Organismus, daß er verschiedene Glieder hat, welche durch eine allen Theilen gemeinsame Entelechie zusammengehalten werden vgl. *ἐν Χριστῷ*, und daß dann alle, indem sie den ihnen eigenen Zweck fördern, dadurch auch den Zweck des Ganzen fördern — *πρὸς τὸ συμφέρον* des Ganzen sollen nämlich alle Theile würken, 1 Kor. 12, 7. 14 ff. Die weitere Ausführung dieser Anschauung 1 Kor. 12, 12 ff. 1 Pet. 4, 10. 11. Baur S. 558.: „Da die christliche Gemeinschaft erst werden muß, so muß, damit sie sich realisiren kann, jeder unabhängig von ihr vorhandene Unterschied, Alles, was die Menschen von Natur in ihren nationalen, politischen und andern Verhältnissen trennt, aufgehoben werden, aber der alle Unterschiede in der Einheit aufhebende Geist hebt sie nur dazu auf, um sie geläutert wieder aus sich selbst hervorgehen zu lassen als die Bestimmung seines eigenen Wesens. Die Idee seines Wesens selbst treibt ihn sich zu dirimiren, damit in der Einheit auch ein Unterschied sei, ohne welchen es keine organische Einheit, keine Lebensentwickelung giebt." — *Τὸ δὲ καθεῖς* (nach Lachm., Tischd., Mey.). Der Solöcismus *ὁ καθεῖς* statt *ὁ καθ᾽-ἕνα* findet in der spätern Gräcität die weiteste Verbreitung Marc. 14, 19. Joh. 8, 9. 3 Macc. 5, 34. Euseb. hist. eccl. 10, 4. Dieses *ὁ δὲ καθεῖς* liest hier die rec., und ungeachtet der sehr geringen äußeren Autorität wird es von Fr. festgehalten. Er beharrt dabei, weil nur *ὁ καθεῖς* im Sinne von unusquisque im Sprachgebrauche nachweislich sei, die Uebersetzungen aber, welche Rück. und Mey. von *τὸ καθεῖς* geben: „was das Einzelne betrifft" — „was die Einzelnen betrifft" sprachwidrig seien. Allein, wie *ἓν καθέν* adverbial im Sinne von „im Einzelnen" vorkommt, so konnte auch *καθ᾽ ἕνα* gebraucht werden. Es steht dem *οἱ πολλοὶ* gegenüber und ist mit *ἐσμέν* zu konstruiren: „einzeln sind wir Glieder im Verhältniß zu einander"; gerade weil es dem *πολλοί* gegenüber steht, konnte man bestimmt werden, *ὁ καθεῖς* an die Stelle

zu setzen, wofür auch ein cod. bei Matth. *οἱ δὲ καθεῖς* liest. So correspondirt nun diese zweite Satzhälfte dem *τὰ δὲ μέλη πάντα κτλ.* in V. 4., so daß sich zeigt, daß das gegenseitige Gliedseyn auch die Verschiedenheit der Gaben in sich schließt.

V. 6—8. Da dem gliedlichen Zusammenhange entsprechend jedes Glied seine eigene Gabe hat, so sollen eben diese treu verwaltet werden. In den zwei ersten folgenden Gliedern *εἴτε προφ.*, *εἴτε διακ.* läuft noch die Construktion fort, V. 7. gehen die abstr. in die concr. und damit in die Nominative über, wie umgekehrt die concr. in die abstr. 1 Kor. 9, 28. V. 8. verschwindet auch das *εἴτε*. Nach Er., Calv., Este, de W. schließt sich *ἔχοντες δέ* noch als eine nähere Bestimmung an V. 5. an. Allein *ἔχοντες δέ* ist doch nur die Analyse des in *ὁ δὲ καθεῖς κτλ.* liegenden Gedankens, und da in diesem, wie gezeigt wurde, auch die Verschiedenheit der Begabungen liegt, so könnte sich dieses *ἔχοντες* nicht durch *δέ* anschließen: „und zwar so, daß wir verschiedene Gaben haben." Aus diesem Grunde ist auch von Einigen zur Zeit Theodorets, wie er bemerkt, ebenso von der Vulg., das *δέ* ausgelassen worden, wonach man dann allerdings *ἔχοντες* in *καὶ ἔχομεν* auflösen und als exegetischen Satz ansehen könnte. Richtiger werden wir daher mit Orig., Beza, welcher sich auf die Interpunktion in den codd. beruft, Castell., und neuerer Zeit mit Griesb., Fr., Mey. mit *ἔχοντες* einen neuen paränetischen Satz beginnen; Orig. nämlich liest bei Ruf.: habentes enim. Eine solche Paränese wird jedoch von Reiche, Rück., de W. in den folgenden Worten nicht anerkannt. Vielmehr soll darin eine Beschreibung der Verschiedenheit der Gnadengaben gegeben seyn, die ersten Glieder des *ἐν παρακλήσει* seien bloß in „beschreibendem, das Maaß und die Sphäre angebendem Sinne zu fassen, der aber schon dadurch und zuletzt *ἐν ἁπλότητι* noch deutlicher ein ermahnender werde." Hiegegen ist treffend eingewendet worden, daß alsdann „die vermeintlichen Einschränkungen *ἐν τῇ διακ.*, *ἐν τῇ διδασκ.*, *ἐν τῇ παρακλ.* entweder nichtssagend seien, oder in einer von den Worten, bei welchen sie stehen, verschiedenen Sinnesmodifikation genommen werden

und daß, da *ἐν ἁπλότητι*, *ἐν σπουδῇ*, *ἐν ἱλαρ.* V. 8. paränetischen Charakter haben, auch die vorhergehenden Momente mit *ἐν* nicht anders gefaßt werden dürfen" (Mey.). Die Rede hat dann allerdings einen stark elliptischen Charakter. Von Gennad., Justin. wird das *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τ. πίστ.* auch bei den folgenden Gliedern ergänzt, von Diodor.: *δεικνύωμεν τὴν χάριν*, von Phot.: *μενέτω ἕκαστος ἐν ᾧ ἔλαβε.* Besser ergänze man zu *κατὰ τὴν ἀναλ. τ. πίστ.* ein *προφητεύωμεν*, ein *ὦμεν* nach *ἐν τῇ διακ.*, ein *ἔστω* nach *ἐν τῇ διδασκ.*, und *ἐν τῇ παρακλ.* nach *ἐν ἁπλότητι* u. s. w. die Imperativen der entsprechenden Verben. Es ist dabei zu berücksichtigen, daß im Griech. die Brachylogie einen ungleich größeren Spielraum als im Deutschen hat. S. Kühner II. §. 258. 2. Bernh. Syntax 455. Dem bewegteren Charakter der Rede, welchen hier diese Brachylogien erkennen lassen, entspricht im Nachfolgenden der Construktionswechsel von Imp., Inf., Part. Grot.: est totum hoc caput Isocraticum, adeo densa habet *ἰσόκωλα* et *ἀντίθετα*.

Wie in der Aufzählung der Charismen 1 Kor. 12. Aemter und Charismen neben einander aufgezählt sind, ferner Charismen, deren mehrere in demselben Amte sich verbanden, wie dieses auch Eph. 4, 11. in Betreff der *ποιμένες* und *διδάσκαλοι* der Fall ist — andere Charismen ohne amtlichen Charakter zu denken sind, so haben wir auch hier alle Charismen weder an bestimmte Aemter gebunden zu denken, noch den vorkommenden Aemtern bloß je eines der Charismen zuzuschreiben: erst im Verfolge der Zeiten fixirten sich alle Charismen an Aemter, wie die exorcistae, parabolani, alle erwähnten Charismen aber finden wir in einem Apostel wie P. verbunden, namentlich an unsrer St. kann selbst fraglich werden, ob in derselben überhaupt von Aemtern die Rede ist. Aus der apostolischen Zeit wissen wir nur von dem Episkopat, d. i. Presbyterat, und von dem Diakonat Phil. 1, 1. Baur bezweifelte ihr Vorhandenseyn auch in der apostolischen Zeit, wogegen Rothe's Untersuchungen in den „Anfängen der christl. Kirche" I, 167. und die neuesten von Ritschl „die altkathol. Kirche" S. 368., wie auch Baur gegenwärtig sich weniger

entschieden dagegen erklärt „das Christenthum und die christliche Kirche" 1853 S. 241. — Die *διάκονοι* nun finden sich hier V. 7., aber wo die *πρεσβύτεροι*? Nach der gewöhnlichen Ansicht in den *προϊστάμενοι* V. 8., wogegen von der anderen Seite geltend gemacht wird, daß die Stellung derselben an diesem Orte für sie zu untergeordnet sei. Eine gewisse Rangordnung in der Aufzählung 1 Kor. 12. Eph. 4. läßt sich allerdings nicht abstreiten, Apostolos*) in der Catena bemerkt, daß bis *παρακαλῶν* nur von pneumatischen Funktionen die Rede sei, nach Fr. ist bis dahin von den vornehmeren Aemtern, nachher von denen der Christiani gregarii die Rede. Ein ähnlicher Unterschied liegt allerdings zu Tage, wie auch die folgenden Ermahnungen ganz allgemein werden. Nach unserer Ansicht sind würklich hier die *προφῆται* als das vornehmste der genannten Aemter an die Spitze gestellt, wie dieses auch — obwohl bei unrichtiger Bestimmung des Begriffs *προφήτης*, die Ansicht von Hunnius, Cal., a Lap., wogegen Theophyl. die Wahl läßt, ob die Stellung der *προφῆται* an der Spitze zufällig, oder weil sie am Meisten zur Ueberschätzung ihres Amtes neigten. Ihre hohe Stellung ergiebt sich aus 1 Kor. 12. Eph. 4., wo sie gleich auf die Apostel folgen, denn „es waren diejenigen, welche nicht bloß von oder über Offenbarungen redeten, sondern selbst Offenbarungen aussprachen" (Harl.), auch waren die Apostel selbst Propheten, wiewohl nicht alle Propheten Apostel. Wenn nun gleich auf diese die *διακονία* folgt, so möchte sich allerdings die Ansicht von Beza, Pisc. empfehlen, nach welchen die zwei fixirten Aemter, das Episkopat und das Diakonat, vorausgeschickt seyn sollen, im Folgenden aber durch zwei Gaben das Episkopat, durch drei das Diakonat specialisirt seyn. Dennoch ist gerade die Prophetengabe keine fixirte gewesen, und da wir auch nicht geneigt sind, in *προϊστάμενοι* die Episkopen anzuerkennen, so sehen wir es vielmehr so an, daß das Amt der Episkopen überhaupt nicht erwähnt wird, sondern nur die verschiedenen Charismen, welche einzeln oder in der Mehrheit sich in ih-

---

*) Ich weiß nicht, ob dieser *Ἀπόστολος* der Grieche Michaelis Apostolius des 15. Jahrh. (Oudinus de script. eccl. III. S. 2514.).

nen vereinigten, und dasjenige an die Spitze gestellt, welches darunter den Vorrang einnahm. Sowie daher Eph. 4. selbst zwei Amtsnamen ποιμένες und διδάσκαλοι für Ein Amt vorkommen, und 1 Kor. 12., nachdem schon die Aemter genannt, noch die Gaben einzeln aufgeführt werden, so erscheinen diese letzteren auch hier dirimirt, obwohl das προΐστασθαι und διδάσκειν, das προφητεύειν und παρακαλεῖν, sich gewiß mehrfach in dem einen ἐπίσκοπος vereinigte.

Das erste Charisma ist die προφητεία. Weder nach dem klassischen, noch dem biblischen Sprachgebr., weder nach dem griech., noch nach dem hebräischen oder deutschen Etymon bezeichnet das Wort: „vorhersagen", sondern „ein begeistertes, wiewohl nicht ekstatisches Aussprechen unter momentanen göttlichen Impulsen", welches jedoch mit der Durchschauung der Zukunft oder auch des Innern der Menschenbrust (1 Kor. 14, 25.) verbunden seyn konnte. Aus 1 Kor. 14, 3. leitet Orig. mit Recht ab, daß Ermahnen, Trösten, Erbauen zum Amte des Propheten gehörte, und macht in Betreff 1 Kor. 14, 25. die rationale Bemerkung: interdum autem et aestimatio ipsa prudentium vel ex vultu vel ex moribus vel ex motu uniuscujusque conscientiam colligentium prophetiae speciem tenet. — Diese Gabe soll κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως geübt werden. Κατ᾽ ἀναλογίαν und κατὰ λόγον im griech. Sprachgebr. sehr gewöhnlich in dem Sinne „nach Verhältniß." Beza unterscheidet einen duplex sensus, 1) pro congruentia, 2) pro eo, quod antea vocaverat μέτρον, doch ist dieser Sinn kein anderer als der erste; Er. legt die Beziehung auf Steigerung hinein: iuxta proportionem ut intelligas, hoc esse majora dona, quo fides tua fuerit integrior, Beng.: vox μέτρον magis limitat ad vitandum excessum, ἀναλ. dicit quiddam abundantius ad vitandum defectum — immer aber influirt dies nicht den Wortsinn. Die Alten nun verstehen unter πίστις den subjektiven Glauben. Theodor.: τῇ ἑκάστου πίστει μετρεῖ τὴν χάριν ὁ τῶν ἀγαθῶν χορηγός. So Orig., Chrys., Theoph., Gennad., Pel., Ambros., auch die Pesch.: „nach dem Maaße seines Glaubens." Dagegen Abäl., Thom., gl. ord.: non in vanum, sed ut per hoc fides confirmetur — also „mit Rücksicht auf

die Glaubensförderung in den Zuhörern.“ Herv. aber: ut extra regulam fidei nihil loquamur. Bei späteren kath. Interpreten tritt aber auch eine neue Fassung des Begriffes der προφητεία hinzu, nämlich als Schriftauslegung und damit wird denn auch die Beziehung des κατ᾽ ἀναλ. τ. π. auf die regula fidei allgemein; so bei Este, de Sa, Justin., a Lap., nur daß Einige, wie Menoch., Tirinus erklären: intelligentia perfecta rerum divinarum. Erstere Fassung ist nun auch die bei Reformirten und Lutheranern allgemeine: Zw., Calv., Luth.*), Par., Cocc. u. s. w. Nur der alte Pellic. will es vom subjektiven Glauben erklärt wissen, und von der Rede des Propheten: quia vitium incidere potest, ut non suo loco proponi vel non a spiritu divino; an ihn schließt sich Buc., welcher die Erkl. von der regula fidei als eine nostro tempore orta verwirft. Unter den Reformirten dissentirt später Camero: ne quis inter interpretandum effutiat, quod revelatum non sit. Unter den Lutheranern bleibt sie so allgemein, daß Wernsdorf de analogia fidei in T. II. dispp. behaupten kann, kein Lutheraner seit der Reformation sei davon abgewichen, außer neulich ein argutulus Halensis — er hätte aber noch Calixt ausnehmen sollen, welcher die Erkl. von Pisc., Rivet. vorzieht: sec. donum coguitionis script. sacr. — Zur Begründung der Erkl. von der Schriftauslegung und Glaubensregel wird verwiesen auf 1 Kor. 14, 1. 3. 29. 32. 1 Thess. 5, 20. 1 Tim. 4, 14. 2 Pet. 1, 20. Aber obwohl noch Augusti in den Denkwürdigkeiten Th. 11. S. 17. ihnen Beweiskraft zuschreibt, so ist doch jedenfalls diese Fassung von προφητεία unrichtig. Die Neueren nun erklären das κατ᾽ ἀναλ. τ. π. in Uebereinstimmung mit den ältesten Erklärern von dem subjektiven Glauben, sie erinnern an Jerem. 23, 28. und an 1 Thess. 5, 21., woraus hervorgehe, daß in die Eingebungen des göttlichen Geistes auch Eigenes einzumischen Gefahr war. Beng.: ne quis ultra id, quod videt, prophetet, neve celet sepeliatve veritatem. In diesem Sinne hat man

---

*) Luther (Walch III. 734.): „wer die Schrift wohl auslegen will, der fahre ja also, daß er nichts Anderes lehre, denn da eben sei der Lehre vom Glauben, welcher allein genug ist und stehet auf Christum.“

auch das εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ 1 Pet. 4, 11. erklärt, da hier auch nicht bloß an διδάσκαλοι, sondern an προφῆται gedacht werden kann. Bei dieser Erkl. kann nun das Bedenken entstehen, ob der Ap. die Aussprüche des Propheten als Ausfluß seiner πίστις betrachtet haben sollte, und nicht vielmehr als Inspirationen, als ἀποκαλύψεις. Von Phil. wird darauf besonderes Gewicht gelegt, daß die subjektive πίστις als stets mangelhaft keine sichere Schutzwehr gegen sittliche Vermischung des fleischlichen und geistlichen Elementes der Prophetie gegeben haben würde. So ist denn Phil. zwar nicht zu der älteren Fassung von προφήτης, aber zu der von der regula fidei zurückgekehrt. Auch wir können dieselbe an sich nicht für so verwerflich ansehen, dennoch entsteht der Zweifel, ob P. sich schon auf eine solche regula fidei berufen konnte, und ob es psychologische Wahrscheinlichkeit habe, daß die Propheten ihre inneren Impulse, wenn dieselben das Bewußtseyn von Gott zu stammen in sich trugen, zu messen aufgefordert seyn sollten. Aus anderen Gründen jedoch ziehen wir eine andere Fassung vor. Kann man nach dem allgemeinen motivirenden Satze, „da wir διάφορα χαρίσματα haben", und gegenüber dem nachfolgenden „der Diakonus bleibe in der Sphäre der διακονία u. s. w.", anders glauben, als daß auch κατὰ τὴν ἀναλ. τ. π. den Sinn haben werde: „der halte sich in der Sphäre seines Berufes"? Und dieser Sinn ergiebt sich, wenn man das καθὼς ἐμέρισε μέτρον πίστεως als gleichbedeutend ansieht. Dann ist der Sinn: „der Prophet halte sich innerhalb der ihm durch seine Individualität angewiesenen Schranke seiner prophetischen Begabung." So die beiden Syrer, welche für μέτρον und ἀναλογία dasselbe Wort ܡܫܘܚܬܐ mensura haben, Gennad., welcher κατ' ἀναλ. τ. π. auch bei den folgenden Sätzen ergänzen will, Beza, Beng., welcher indeß die beiden andern Fassungen mit hineinzieht, Olsh., Neand. Pflanzung II. 741.

V. 7. 8. Das Amt der Diakonie war in der paul. Zeit über seine ursprüngliche Bestimmung der Armenpflege (Apg. 6.) hinaus erweitert worden (Neand. Pflanzung I. S. 53.), der allgemeine Begriff der ἀντιλήψεις 1 Kor. 12, 28. gehörte mit hinein, und wie Stephanus, so werden auch Andere

lehrend aufgetreten seyn (Rothe Anfänge S. 163., Ritschl altkath. Kirche S. 369., Baur Christenth. und christl. K. S. 240.). — Die *διδασκαλία* war die besonnene Lehrentwickelung, häufig wohl im Anschluß an das A. T., sie war mit dem Amte der *ἐπίσκοποι* verbunden (s. auch Hebr. 13, 7.), zuweilen mit dem Diakonat, zuweilen auch allgemein. Die *παράκλησις*, insofern sie nicht eine prophetische war, verband sich gewiß am häufigsten mit der *διδασκαλία* und war auf kein bestimmtes Amt fixirt. — Mit *ὁ μεταδιδούς* nähert sich der Ap. den allgemeinen Christenpflichten. *Μεταδιδούς* ,nämlich wie unser „mittheilen" ist nicht von dem Almosenvertheilen der Almosenpfleger zu verstehen, von welchem Apg. 4, 35. *διαδιδόναι* gebraucht ist, sondern von dem Mittheilen aus eigenen Mitteln, welches zwar allgemeine Christenpflicht, worauf indeß je nach individueller Disposition der Eine mehr angewiesen ist als der Andere. — *Ἐν ἁπλότητι.* Apostolos bei Cramer: *ἡ δαψίλεια παρὰ τοῦ ἀπ. καλεῖται ἐκ τῆς ἡπλωμένης χειρός.* So auch Chrys., Bulg., vgl. Kypke z. d. St. Krebs zu 1 Kor. 8, 2. Fr. will auf das Etymon zurückgehen = sine plica, er findet demnach in 2 Kor. 9, 11. 13. 8, 2. Jak. 1, 5. nur die Bed. *ἄκακος*, probus. Allein die Ableitung von Chrys. ist durch den Sprachgebr. gesichert. Die Spätern sagen *ἁπλοῦν τὰ δίκτυα, τὰ ἱστία* (Pape), auch in den LXX. Jes. 33, 23., so auch vom Ausbreiten der Hände, Symm. übersetzt Hiob 11, 13.: *ἁπλώσας πρὸς αὐτὸν τὰς παλάμας σου.* So nun auch *ἐξαπλοῦν τὰς χεῖρας* von der reichlichen Mittheilung. Euseb. vita Const. 4, 22.: *τὰς σωτηρίους εὐεργασίας μιμούμενος* (die Erlösungswohlthat) *πᾶσιν ἔθνεσιν, λαοῖς τε καὶ δήμοις τὴν εὐεργητικὴν ἐξήπλου δεξιάν, πλούσια πάντα τοῖς πᾶσι δωρούμενος.* Hierokl. carm. Pyth. ed. Mullach 1853 S. 156.: *ὃ δὲ αἰτεῖ παρ' αὐτοῦ τῆς παρούσης εὐχῆς ὁ λόγος, τοῦτο ἤδη τοῖς πᾶσιν ἐφήπλωται δι' ἀγαθότητα, παρ' ἡμῖν δέ ἐστι τὸ λαβεῖν τὸ ἀεὶ παρ' ἐκείνου διδόμενον.* So könnte also das reichliche Geben nach Vermögen (2 Kor. 9, 6.) empfohlen seyn, doch gewinnt die Ermahnung an Zartheit und wird dem *ἐν ἱλαρότητι* entsprechender, wenn der Sinn darin liegt: ohne Nebenrücksichten, wie die Ehre bei

den Menschen, oder die Wiedervergeltung (Orig., Theod.). So alternirt ἁπλῶς διδόναι, d. i. ohne Bedingungen, mit προῖκα, gratis, in einer St. aus des Himerius μελεταί bei Phot. biblioth. S. 362. ed. Bekker, wo Themistokles den Frieden mit Xerxes abräth: εἰ δὲ ἁπλῶς διδόντος λαβεῖν οὐκ εὔλογον, πῶς οὐ πλέον, ὅτε μηδὲ προῖκα τὴν δωρεὰν, ἀλλ' ἐπ' ἀντιδόσει τοσαύτῃ, ᾗ καὶ αὐτὸς δῆλός ἐστιν ἃ δίδωσιν ὁμολογῶν ἀνταλλάττεσθαι.

Ὁ προϊστάμενος. Daß es einen Vorsteher der Gemeinde, also einen ἐπίσκοπος bezeichne, wird allerdings aus 1 Thess. 5, 12. 1 Tim. 5, 17., besonders aus dem ὁ προεστώς Just. M. Apol. 1., c. 67. sehr wahrscheinlich. So daher noch neuerlich Rothe, Phil. Berücksichtigt man aber, daß 1 Kor. 12. Eph. 4. im Allgemeinen eine Rangordnung beobachtet ist, daß dieselbe auch hier sich erkennen läßt, und daß doch eine solche Nachsetzung der διάκονοι unter die ἐπίσκοποι (vgl. dagegen Phil. 1, 1.) wenig Wahrscheinlichkeit hat, so wird man auch hier geneigt werden, mit Mey. 2. A. an die Gabe der κυβέρνησις in verschiedenen Verhältnissen zu denken (1 Kor. 12, 28.). Dabei wird auch zu berücksichtigen seyn, daß der Sinn von προΐστασθαι im Klass. und in der κοινή weiter geht als bloß auf das Vorstehen, und auch das Schützen und Hülfeleisten mit befaßt (vgl. Pape). So sagt Chrys. hom. 25. in Act. (T. IX. S. 205.): ἐλεημοσύνη οὐκ ἐν χρήμασι γίνεται μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν πράγμασιν ἔστι καὶ προστῆναι, ἔστι καὶ χεῖρα ὀρέξαι. In diesem Sinne heißt es auch bei Chrys. von Christi Auftrag an Petrus Joh. 21. (in Joa. hom. 87.): ἐγχειρίζεται τὴν προστασίαν τῶν ἀδελφῶν. Daß an eine praktische Thätigkeit zu denken sei, zeigt das ἐν σπουδῇ, wogegen Orig., Chrys.: τὴν προστασίαν τὴν διὰ τῆς διδασκαλίας, τὴν διὰ τῆς παρακλήσεως. — Ὁ ἐλεῶν. Da es im Unterschiede von der Armenfürsorge erwähnt wird, muß es mit Bezug auf Kranke, Gefangene verstanden werden, wozu ἐν ἱλαρότητι paßt, insofern hiebei die Unverdrossenheit am Schwersten wird. Beim Almosengeben wird die ἱλαρότης verlangt 2 Kor. 9, 3.

V. 9. 10. Besonders die letzte Forderung hatte die Liebe zur Voraussetzung. Ἀνυπόκριτος verlangt, daß die That der

Erscheinung entspreche, 2 Kor. 6, 6. 1 Pet. 1, 22. Calv.: est enim dictu difficile, quam sint ingeniosi omnes homines ad fingendam, quam vere non habent, caritatem. — Der Eintritt einer so allgemeinen Ermahnung wie die folgende *ἀποστυγοῦντες κτλ.* erscheint durch die Bemerkung von Beng. noch nicht befriedigend motivirt: odio mali qui vacat, non amat vere. — Wie schon die Ermahnungen V. 8., so gehen auch die jetzt folgenden bis V. 13. auf das brüderliche Verhalten. — Die Dative *τῇ φιλαδελφίᾳ κτλ.* sind bis *τῷ κυρίῳ* Dative der Rücksicht (4, 20.). *Φιλόστοργοι* bezeichnet die Bruderliebe als ein geistliches Verwandtschaftsverhältniß, wie *στοργή* die Bruderliebe bezeichnet. — *Τῇ τιμῇ κτλ.* Von dieser Ermahnung liegt eine dreifache sprachliche Auffassung vor: 1) *προηγεῖσθαι* in der Bed. „voraushalten" = höher halten. So Theod., Pel., Grot., Wettst. Von den neueren Exegeten ist diese Erkl. für sprachlich unzulässig gehalten worden. Aber *προηγεῖσθαι* kommt passiv in dieser Bed. vor bei Xen. de republ. Lac. 13, 3.: *τὸ πῦρ ἀπὸ τούτων τῶν ἱερῶν προηγεῖται*, ebenso *πρόσθεν ἡγεῖσθαι* in einem Fragment aus Eurip. bei Stobäus Eclog. phys. 1, 40. *εἰ τἀπιεικῆ πρόσθεν ἡγοῦνται δίκης.* Es wird entgegnet, daß es alsdann heißen mußte: *ἡγεῖσθαι πρὸ ἑαυτῶν ἀλλήλους.* So konnte es allerdings heißen, wie Phil. 2, 3., mußte jedoch nicht. 2) „anführen, Anführer seyn", also „mit dem Beispiel vorangehen", so Rück., Fr., Mey., de W. 3) „sich einander zuvorkommen" = *προλαμβάνειν* It., Vulg., Pesch., Ulfil., auch Orig. mit Verweisung auf Luc. 14, 7., Chrys. (*νικᾶν ἀλλήλους*), Er., Luth. — Den Worten nach allerdings nicht richtig, aber wohl dem Sinne nach (de W., Phil.), da, wer mit dem Beispiele vorangeht, auch dem Andern zuvorkommt. Zwischen den beiden angegebenen Erklärungen bleibt demnach die Wahl, übrigens ist die Construktion der compp. der verba eundi mit *πρό* und mit folgendem Akk. im Griech. nicht gewöhnlich, doch findet sich *προθέειν τινά* Aelian de nat. anim. 7, 26., *προέρχεσθαί τινα* Luc. 23, 47.

V. 11. 12. Der praktische Eifer in diesem Dienst für die Brüder. — *Ζέειν τῷ πνεύματι* auch Apg. 18, 25, wie sonst

τῷ θυμῷ κτλ., und dies, wie die Vergleichung mit Apg. 19,2., zeigt, daß πνεύματι nicht der göttliche, sondern der menschliche Geist, entsprechend dem τῇ σπουδῇ. — Τῷ κυρίῳ vgl. über die Lesart Reiche comment. crit. S. 71. Die rec. wird von fast allen codd., allen alten Uebersſ., allen griech. Vätern geschützt, καιρῷ findet sich nur D von erster Hand, F G, zwei lat. Vätern, von denen der eine, Ambrosiaster, aber angiebt, daß die griech. codd. κυρίῳ lesen, und in einigen codd. der lat. Uebers. Dennoch hat es Er. in seine 2. Ausgabe aufgenommen, und ihm folgt Luth.*), später Mill, Seml., Griesb., Olsh., Mey., Fr. Eine erneute eingehende Vertheidigung der rec. giebt indeß Reiche. Was zunächst den Sinn von τῷ καιρῷ δουλεύειν betrifft, so finden sich die griech. und lat. Beispiele gesammelt bei Wettst., Raphel. annot. Polyb., Alberti obss., Fr. Nach Fr. wäre das Ergebniß, daß die Phrase theils im üblen Sinne von einer die Grundsätze opfernden Akkommodation, theils von einer nach den Umständen sich richtenden sittlichen Weisheit gebraucht wurde. Hiegegen behauptet Reiche, daß δουλεύειν, ἀκολουθεῖν, λατρεύειν τῷ καιρῷ nur von einem vorsichtigen, keineswegesaber gerade edlen Weichen der Nothwendigkeit gebraucht wurde. Ebenso, wiewohl nicht durchgängig, servire tempori. Der genauere Sachverhalt scheint dieser zu seyn, daß ἀκολουθεῖν τῷ καιρῷ (Polyb. 18, 7.), ἁρμόζεσθαι πρὸς τὸν καιρόν, (Philo, quod omnis prob. lib. S. 868. D), καιροφυλακέω (Arist. polit. 8, 3.), καιροφυλακτέω (Lucian abdic. c. 16), „den Umständen sich anbequemen" heißt, die stärkeren Ausdrücke aber λατρεύειν, δουλεύειν (Plut. Arat. c. 43, Phocyl. V. 110., das Epigramm in Anthol. graec. 2, 534, Dionys. Halik. 2, 18.) unserem „sich in die Zeit schicken" entspricht = ὑπείκειν τῷ καιρῷ, tempori cedere: so steht bei Phocyl. parallel μὴ ἀντιπνέειν ἀνέμοισι. Nun kann auch im Gegensatz zum starrsinnigen Trotze das tempori cedere ein Lob seyn (Cic. ad fam. 4, 9. 2.: tempori cedere i. e. necessitati parere, semper sapientis est habitum). Es kann aber auch unter

*) Seit 1530 hat Luth. auch in die dem Sinne nach verwandte, doch nicht gleiche St. Eph. 5, 16. das „Schicket euch in die Zeit" aufgenommen.

Aufopferung der sittlichen Grundsätze geschehen. — Da die rec. so überwiegend bezeugt ist, so würde man nur dann von ihr abzugehen haben, wenn sich entschiedene Gründe gegen dieselbe nachweisen ließen. Als den vorzüglichsten macht Fr. geltend, daß eine solche allgemeine Sentenz unter so bestimmten Vorschriften gänzlich dem Context entgegen wäre — Mey., daß die Abschreiber sich an dem κυρίῳ δουλεύειν weniger, als an dem καιρῷ vergriffen haben würden. Der erste Grund will bei einer solchen Reihe von Paränesen nichts besagen, vgl. V. 9. — zumal wenn wie hier die vorhergehende Ermahnung gar nicht speciell ist, und wenn sich angeben läßt, wie der Ap. an diesem Orte zu der allgemeinen Ermahnung gekommen sei. Dieses nun läßt sich ganz befriedigend thun, denn bei der Allgemeinheit der Ermahnung zu feurigem Eifer war eine nähere Angabe des Zieles desselben fast nothwendig. Der andere Grund muß zugegeben werden, wäre jedoch nur in dem Falle beweisend, wofern die Aenderung nothwendig als eine absichtliche angesehen werden müßte. Aber sie kann auch zufällig seyn; so citirt Clem. Alex. Strom. 4, 22. S. 629. ed. Potter — vielleicht nur durch Fehler seiner Abschreiber — Röm. 13, 11.: εἰδότες τὸν κύριον statt τὸν καιρόν, Themist. Or. VI. findet sich καιριώτατον statt κυριώτατον (Fr.) Für eine absichtliche Aenderung scheint freilich das sittliche Bedenken zu sprechen, welches wie später Beng., so schon Rufin (nach Reiche's Ansicht sogar Orig. selbst) gegen καιρῷ geltend macht, welches aber wieder aufgehoben wird durch das Bedenken des Ambrosiast.: „deo servientes" loco ipsi non competit: quid enim opus erat summam hanc ponere totius devotionis, quando singula membra, quae ad servitia Dei pertinent, memorat. — Es kann aber auch gegen καιρῷ in dieser Verbindung der Sinn bedenklich machen. Wenn nämlich der Apostel die allgemeine Ermahnung zum Eifer durch die Warnung in Schranken halten wollte, nicht unbesonnen die Rücksicht auf Zeit und Gelegenheit außer Acht zu lassen, würde dann diese Beschränkung unter den allgemeinen Ermahnungen auftreten, und nicht vielmehr auch in der Form als solche angedeutet seyn, wie etwa: τῷ δὲ καιρῷ δουλεύοντες? Ueberdies erscheint uns auch zweifelhaft, daß der Apostel, um

den Gedanken, daß die Gelegenheit weise benutzt werden müßte, auszusprechen, sich gerade dieses Ausdrucks bedient haben möchte, welcher doch vielmehr das cedere tempori ausdrückt, statt solche Ausdrücke zu gebrauchen, wie *καιρῷ ἁρμόζεσθαι*, oder *καιροφυλακτεῖν*, welches letztere der späteren Gräcität angehört (Lobeck Phrynich. 574.).

Der Gedanke an den unermüdlich eifrigen Dienst des Herrn bringt die Erinnerung nahe an die christliche Hoffnung, durch welche ein solcher Eifer unterstützt wird Gal. 6, 9. Schon der Dat. *τῷ κυρίῳ* hatte nicht mehr die Bed. „in Betreff", dasselbe gilt auch von *τῇ ἐλπίδι*, welcher ein Dat. des Modus oder des Grundes ist, Arist. Rhet. 2, 12. von der Jugend: *ζῶσι τὰ πλεῖστα ἐλπίδι* (in d. Uebers. von Roth „in der Hoffnung"). Daraus, daß der Dat. *κυρίῳ* und so auch der folgende *τῇ θλίψει κτλ.* vom Verbum regiert werde, will Fr. schließen, daß dasselbe auch bei *ἐλπίδι* anzunehmen: melioris sortis spe gaudentes. Wohl regiert *χαίρω* den Dat., aber die Hoffnung, welche den Trostgrund der Christen bildet, ist nicht bloß die auf eine günstige Wendung des Schicksals, sondern die K. 5, 2. in Aussicht gestellte. Beng.: gaudium non modo est affectus, sed etiam officium Christianorum. — In der *θλῖψις* gebührt sich Standhaftigkeit, wie dieses auch 8, 5. aus der christlichen *ἐλπίς* abgeleitet wurde, und wie 8, 26. der *ὑπομονή* das Gebet zur Seite tritt, so auch hier. Der Dat. *θλίψει* kann allerdings mit dem Verb. construirt werden (vgl. Fr.), doch läßt er sich auch mit Luth., Rück. lokal fassen: „in Drangsal und Standhaftigkeit" (Kühn. II. 75. Bernhardy S. 77.), vergl. *ὁδοιπορίαις πολλάκις, κινδύνοις ποταμῶν* 2 Kor. 11, 26., wo Fr. freilich aus dem Vorhergehenden ein *ἐν* suppliren will.

V. 13. 14. Pflicht der Christen unter Drangsalen. *Κοινωνεῖν τινι* nach dem Lexikogr. Zonaras, Phavorin, transitiv: „mittheilen," angeblich nach Theodoret z. d. St. und nach Gal. 6, 6., so Cal., Heum., Schleusner. Aber auch die Herausgeber der ed. Steph. Paris. erklären dafür kein Beispiel zu kennen. Chrys., Theod. erklären es hier intransitiv wie im Klassischen: „theilnehmen an, nämlich um abzuhelfen." So Calv., Beza und die Neueren mit Aus-

nahme von Fr. — *Φιλοξενία* 1 Petr. 4, 9. Hebr. 13, 2. — *Εὐλογεῖτε* dürfte auf traditioneller Ueberlieferung des Spruches Matth. 5, 45. beruhen, gerade aus der Bergpredigt finden sich die meisten Reminiscenzen 1 Kor. 7, 10. Jac. 4, 9. 5, 12. 1 Petr. 3, 9. 4, 14. — Da diese das Verhalten gegen Feinde betreffende Ermahnung in die Mitte derer tritt, welche V. 13. 15. sich auf das gegenseitige Verhalten der Christen beziehen, so scheint sie nur durch das Wort *διώκοντες* zufällig hervorgerufen.

V. 15. 16. Weitere Ermahnungen zur gegenseitigen theilnehmenden Gesinnung der Christen. — Der Infin. statt Imperat. durch einen ausgelassenen Verbalbegriff des Befehlens zu ergänzen, auch bei den Griechen, Kühner II. §. 644. Phil. 3, 16. Die Ermahnung beruht auf dem, was das Wesen der Liebe ist, auf dem Sichversetzen in die Anderen. — *Χαίρειν*. Nach dem Sinne des Christenthums, welcher immer auf Herablassung zu den Gedemüthigten geht, würde man eher umgekehrt *κλαίειν* erwarten, vgl. Sir. 7, 34.: *μὴ ὑστέρει ἀπὸ κλαιόντων καὶ μετὰ πενθούντων πένθησον.* Jac. 1, 9. 10. Aber in dem, was der Apostel fordert, liegt die größere und zartere Selbstverleugnung. Chrys.: *φιλοσοφωτέρας δεῖται ψυχῆς τὸ χαίρειν μετὰ χαιρόντων μᾶλλον, ἢ τὸ κλαίειν μετὰ κλαιόντων. Τοῦτο μὲν καὶ ἡ φύσις αὐτὴ κατορθοῖ καὶ οὐδεὶς οὕτως λίθινος, ὃς οὐ κλαίει τὸν ἐν συμφοραῖς ὄντα.*

Τὸ αὐτὸ κτλ. Vulg.: id ipsum invicem sentientes, also von dem studium concordiae wie 15, 5.: *τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις.* Das *εἰς ἀλλήλους* wäre dann nicht als Vertauschung für *ἐν ἀλλήλοις* anzusehen (Beng.), auch wäre dann der Sinn nicht so auszudrücken, wie Mey. thut. „die liebevolle Eintracht", da jeder in Absicht auf den Nächsten dasselbe Streben hat, sondern „im Verhältniß gegen einander, d. i. im Verkehr mit einander" wie *φρονιμώτεροι εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν* Luc. 16, 8. Der Uebergang zum Folgenden wäre dann dieser: diese Eintracht wird verletzt wenn ihr verschmäht mit den Geringen gemeinschaftliche Sache zu machen. So wird *τὸ αὐτὸ φρονεῖν, τὰ αὐτὰ φρονεῖν* absolute bei den Klassikern gebraucht und 2 Kor. 13, 11. Phil.

2, 2. 4, 2. Eine andere Erkl. nimmt *φρονεῖν* in demselben Sinne wie V. 3.: „halten" = dasselbe gegenseitig von einander halten, so daß ihr euch gegenseitig weder für besser noch für geringer haltet." Das „nicht für besser halten" hebt Chrys. hervor, das „nicht für geringer halten" die Peschito, welche übers.: „was ihr von euch selbst haltet, haltet auch von euern Brüdern." Bei dieser Fassung wurde der Uebergang zu dem Nachfolgenden noch evidenter, so auch Er., Beza, Este, Fr., welcher indeß das *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* auf die nachher erwähnte modestia beziehen will, B.-Crus. — *Τοῖς ταπεινοῖς.* Zwar läßt sich nicht mit Mey. und Fr. behaupten, daß das vorhergehende *τὰ ὑψηλά* die neutrale Fassung von *ταπεινοῖς* nothwendig fordere, da auch bei maskuliner Fassung dem Sinne nach ein angemessener Gegensatz zu *ὑψηλὰ φρονεῖν* entsteht. Rück.: „Wer würde in einem Satze wie: *μὴ ἐργάζου τὸ κακὸν, ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν γενοῦ μιμητής* wegen des *τὸ κακόν* auch *τῶν ἀγαθῶν* für Neutr. halten wollen?" — Es kommt vornehmlich auf den Sprachgebr. von *συναπάγεσθαι* an. Dieses bezeichnet im eigentlichen Sinne: „gewaltsam fortführen", im trop. in allen bis jetzt bekannten Beispielen nur ein „Fortgerissenwerden" — entweder von schlechten Beispielen Gal. 2, 13. 2 Petr. 3, 17. Epiphan. haeres. I., 26, 17. Euth. monum. Cotelerii. II. 272. Psellus Opusc. ed. Boissonade, de operatione daem. S. 10.: *πολλοὶ καὶ τῆς πεπαιδευμένης (μοίρας) εἰς ταῦτα (δόγματα ἀλλόκοτα) συναπαχθήσονται*, oder — von einem Schicksalsverhängniß, s. Zosimus hist. 5, 6. So muß denn auch der Ausleger bei diesem sensus malus stehen bleiben und kann jene Erkl. nicht statt finden, wonach es ein „sich fortreißen lassen" zur Nachahmung würdiger Vorbilder bedeuten soll. Es kann aber ferner auch *ταπεινά* nicht von der Tugend der Demuth verstanden werden, sondern nur von niedrigen, gedrückten Verhältnissen, so wie *ὑψηλά* von Wohlleben, Ehre u. s. w. Demgemäß läßt sich ebensowenig denen beistimmen, welche bei neutraler Fassung erklären: humilibus rebus obsecundantes, se accommodantes (Calv., Beza, Par.), noch bei maskuliner Fassung (modestissimorum exempla sectantes) wie Grot., Este, Limb., Rosenm. *Ταπεινός* muß im Mask. wie im

Neutrum die vilitas anzeigen, wie hier Chrys., Theod. bemerken. Das Neutr. ist also mit Fr., Phil. zu erkl.: tales sitis, qui per miseram fortunam se simul ad calamitatem abripi patiamini; annähernd Mey., de W. „den niedrigen Zuständen Euch unterziehend, fortgezogen werden." So in dem erwähnten Beispiel bei Zosimus: *καὶ αὐτὴ δὲ ἡ Σπάρτη συναπήγετο τῇ κοινῇ τῆς Ἑλλάδος ἁλώσει*. Vgl. bei demselben 13, 6.: *εἰς ἔσχατον κινδύνου τὴν Ἀσίαν ἅπασαν ἀπαγαγεῖν*. Auch die maskulinische Fassung wird auf diesen Sinn zurückkommen und in dieser Verbindung weniger ungewöhnlich erscheinen. Auch könnte sich dann die Fassung des Wortes im eigentlichen Sinne empfehlen (Koppe, Schleusner: in jus et carceres rapi), nur daß alsdann nicht *ταπεινοί*, sondern *θλιβόμενοι* erwartet werden müßte. — *Μὴ γίνεσθε κτλ.* s. 11, 25. Der Dünkel, das Gegentheil von dem *τὸ αὐτὸ φρονεῖν*.

V. 17. 18. Nun wendet sich die Ermahnung bestimmter als V. 14. zu denen die draußen sind, die liebende Gesinnung, welche für den Verkehr der Christen unter sich gefordert worden, wird auch für den Verkehr mit denen, die draußen sind, zur Pflicht gemacht. — *Μηδενὶ κτλ.* Vgl. 1 Petr. 3, 9. *Προνοούμενοι* vgl. Sprchw. 3, 5. *προνοοῦ καλὰ ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀνθρώπων*; das *πάντων* schließt auch die Feinde mit ein. — *Εἰ δυνατόν* die objektive Bedingung, *τὸ ἐξ ὑμῶν* die nähere Bestimmung durch Hervorhebung der subjektiven Seite: insofern es von uns abhängt. Vgl. Hebr. 2, 14.

V. 19. *Τόπον διδόναι* locum dare nach Semler, Koppe, Reiche — dem eignen Zorn d. i. ihn aufschieben, aber wiewohl dieser Sinn im lat. spatium dare irae liegen kann, so doch nicht im Griech. *τόπον διδόναι*. Pel., Ambros., Herv., B.-Crus., Ammon: dem Zorne des Widersachers, nämlich so, daß man demselben aus dem Wege geht, vgl. *τόπον διδόναι* Luc. 14, 9. Aber beide Erkll. haben gegen sich, daß das Citat: „Mein ist die Rache", zeigt, daß *τῇ ὀργῇ* der Zorn Gottes ist. Das Citat aus 5 M. 33, 25. weder dem Hebr., noch den LXX. genau entsprechend, aber so ausgedrückt, wie der Ausspruch vermuthlich im Munde des Volks in Gebrauch war, woher dann auch die formell genaue Uebereinstimmung mit demselben Citat in Hebr. 10, 30. sich erklären ließe,

s. m. Comm. zum Br. an die Hebr. S. 23. *Λέγει κύριος* nachdrucksshalber von dem Ap. selbst zu dem Citat hinzugefügt, wie auch 1 Kor. 14, 21. 2 Kor. 6, 17. Entsprechend heißt es von Christo 1 Petr. 2, 24.: *πάσχων οὐκ ἠπείλει, παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως*. Wird das Gericht Gott anheimgestellt, so ist auch der Christensinn leidenschaftslos genug geworden, um seinerseits nur seine *ἐπιεικεία* den Widersachern kund werden zu lassen, wie darauf — zugleich mit dem Troste des *ἐγγὺς ὁ κύριος* — verwiesen wird Phil. 4, 5. Jac. 5, 9.

V. 20. 21. Von D* F G wird *οὖν* weggelassen, aber wohl nur aus dem Grunde, aus welchem A B *ἀλλ' ἐάν* liest, weil nämlich V. 20. in Verhältniß zu V. 19. eher ein Gegensatz als eine Folgerung ausgesprochen zu seyn scheint. Eine solche liegt indeß würklich vor: „überlaß geduldig Gott das Rächeramt und — bist du so des Gedankens an Rache völlig ledig geworden, suche den Feind, wie dieses die christliche Sinnesart ist, durch Wohlthun zu besiegen." Der Ap. hat auch hier ohne Citationsformel (s. zu 10, 13.) sich den Ausspruch Spr. 25, 21. 22. nach den LXX. angeeignet, deren Uebers. mit dem Texte übereinstimmt. Die von P. übergangenen Schlußworte aber, welche auf die Sinnbestimmung Einfluß ausgeübt haben, lauten: וַי״י יְשַׁלֶּם־לָךְ.

Es wird zunächst der alttest. Sinn zu bestimmen seyn. Das Bild von feurigen Kohlen bei Arabern und Hebräern gebräuchlich: „Kohlen und Blitze als göttliche Strafe" Ps. 18, 19. Esra 16, 54. In dem talmudischen Traktat Pirke Aboth c. 2. §. 10.: „wärme dich am Feuer der Weisen und laß dich wärmen durch ihre brennenden Kohlen d. i. schmerzlich brennenden Ermahnungen." Cons. Hariri S. 175. ed. Schultens: „er nahm Abschied und ließ in meinem Herzen glühende Kohlen der Tamariske (d. i. feuerhaltende)." Bullinger: eodem genere dicendi et nos utimur Helvetii, cum de aliquo magno malo alicui adornato dicimus: „er hat im die gluth uff die Füss trochen." Von welchem Schmerze ist nun dies gesagt? Nach Hengstb. (Authent. des Pent. II, 460.) ist der Sinn der Stelle nach Sprüchw. 24, 17. 18. zu erklären. Hier übers. de W.: „Ueber den Sturz des Feindes frohlocke nicht, damit es der Herr nicht sehe, und es ihm mißfalle,

und er den Zorn von ihm abwende." Demgemäß erklärt nun Hengstb. auch hier: „und der Herr wird ihm vergelten": das Motiv für die liebreiche Vergeltung läge also darin, daß die göttliche Strafe auf ihn verdoppelt herabkommen werde, wie dieses in Bezug auf die Mißachtung göttlicher Liebe Röm. 2, 5. ausgesprochen wurde. Aber es heißt ja hier: „Gott wird dir vergelten", wie auch 19, 17. 13, 21. Richtig daher Abenesra und Levi ben Gerson (ed. Venet. Bragadin), wo der letztere erklärt: „es wird ihm schwer seyn, wie Kohlen auf dem Haupte, daß du ihm Gutes statt Böses vergiltst וי"י ישלם לך טוב תחת הטובה אשר גמלת אותו, „und der Herr wird dir Gutes vergelten für das Gute, was du ihm gethan." Kap. 24, 18. aber erklärt Abenesra richtig: וישיב מעל אויבך אפו וישיבהו עלך „sein Zorn wird vom Feinde auf dich selbst zurückkehren", wie auch Clarius, Geier, Ewald, Bertheau erklären. Bloßes Vorurtheil ist es nämlich, daß das hebr. Alterthum die Feindesliebe nicht gekannt habe, vgl. 3 M. 13, 18. Hiob 31, 29. Sir. 28, 1 ff. Wenn nun auch nach jüd. Erkl. schon bei dem alttest. Schriftsteller dieser Sinn in den Worten liegt, so wird man um so gewisser erwarten, daß im Sinne des Ap.'s die Wohlthat in keiner andern Absicht gegeben werden solle als zur Beschämung und eventuellen Besserung des Widersachers; der sengende, unruhig machende Schmerz nämlich kann kein anderer seyn, als zunächst, daß der Feind sein Verhalten mit dem des Christen vergleicht, sodann, daß er dadurch besiegt und zur Sinnesart des Christen herübergezogen wird. Dennoch ist in der alten Kirche schon früh der dem Verlangen nach Rache entsprechende Sinn auch an der neutest. St. angenommen worden. Orig. setzt jene Erkl. als die gewöhnliche voraus, Hieron. sagt, daß sie von plerisque befolgt werde, sie findet sich bei Chrys., Phot., doch so, daß diese Befriedigung des Verlangens nach Rache nur als das Niedere der höheren Ermahnung V. 21. vorausgeschickt werde; nach Isidorus, Pel. aber soll dieser Sinn nur in der alttest. Stelle liegen, P. aber die Strafe nur darin finden, daß der Feind in die Lage kommt, Wohlthaten von uns annehmen zu müssen. Orig. dagegen, nachdem er jener Erkl. gedacht, fährt fort: videamus,

ne forte dignius aliquid mandati hujus contineat intellectus, und versteht dann unter den Schmerzen die der Reue; ebenso Theod., Hieron. dial. c. Pel. l. 1. c. 30., Aug. de doct. christ. c. 16., de catechiz. rud. c. 4.: nulla est major invitatio ad amorem, quam praevenire amando. Diese Erkl. erhielt sich im Mittelalter bei Beda, Abäl., Thom., gl. ord., auch Er. und Luth. (Randgl. u. Walch. X. 990.) folgen ihr. Doch wurde auch die frühere wieder erneuert von Zw., Beza, Este, Grot., Koppe. — Entscheidend ist aber gegen sie V. 21., worin doch nicht bloß, wie Chrys. will, die höhere Vorschrift nachgebracht seyn kann, indem vielmehr schon V. 19. (vgl. zu d. V.) auf diese Vorschrift hingewiesen hat. Besiegt wird von meiner Handlungsweise, wer von seiner eigenen dadurch abgebracht und zur Annahme der entgegengesetzten vermocht wird. Seneca de benefic. 7, 31.: vincit malos bonitas pertinax. Und selbst ein Jarchi in der Erkl. von Ps. 99, 4. bringt aus Tanchum den Ausspruch bei: „wer würde nicht, wenn er sieht, daß sein Hasser ihm Gutes thut, sich von selbst bewogen finden, ihn zu umarmen und zu küssen?"



Kapitel XIII.

Ermahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit, zur Liebe und Mäßigkeit.

V. 1. Das leidentliche Verhalten bei Privatbeleidigungen 12, 19—21 leitete den Gedanken zu der nachfolgenden Ermahnung über. Nach Chrys. hätte sie nur in dem allgemeinen apologetischen Interesse des Ap.'s den Grund, den Heiden darzuthun, *ὡς οὐκ ἐπ' ἀνατροπῇ τῆς κοινῆς πολιτείας ὁ Χριστὸς τοὺς παρ' αὐτοῦ νόμους εἰςήγαγεν.* Es ist wahr, daß solche Paränesen für das Verhalten gegen die Obrigkeit, auch 1 Tim. 2, 1. Tit. 3, 1. 1 Petr. 2, 13. 14. sich finden. Ebenso die verwandten Paränesen an die Sklaven. Doch haben wohl auch dabei specielle Veranlassungen vorgelegen, bei der Ausführlichkeit der vorliegenden Ermahnung wird man es um so eher vermuthen. Nach der gangbaren Ansicht seit Calv., Buc. lag diese Veranlassung in der Sinnesart der Juden, theils insofern auch Judenchristen an derselben Theil haben konnten, theils insofern die Judenchristen, welche von der röm. Obrigkeit als jüdische Sekte betrachtet wurden, dadurch mit in Verdacht kamen. Gerade in der Hauptstadt aber mußte ein solcher Verdacht um so gefährlicher werden, und ist der Brief im Jahre 58. geschrieben, so kommt dazu, daß das milde quinquennium Nero's in dem folgenden Jahre zu Ende lief. Tief war der politische Freiheitssinn in den Juden begründet (Joh. 8, 32.), die Abneigung gegen einen heidnischen Herrscher über die Theokratie. Um das 6. Jahr nach Christo war diese Sinnesart in Judas dem Galiläer in einer Empörung zum Ausbruch gekommen. Sein Grundsatz: *μόνον ἡγεμόνα καὶ δεσπότην θεὸν εἶναι* (Joseph. antiq. XVIII, 1, 6.) erhielt sich bei den sog. Zeloten, vgl. Hieron. in ep. Tit.: Judae Galilaei dogma illo tempore adhuc vigebat, et habebat plurimos sectatores. Aus diesem Sinne geht auch die phari=

säische Frage Matth. 22, 17. hervor. Nach Dio Cassius 16, 6. waren die Juden um das J. 50 so zahlreich geworden, daß das Verbot der συναθροισμοί gegen sie erging, (vgl. über die Zeitbestimmung Anger, de temporum ratione S. 116. Wieseler Chronol. S. 123.); um das Jahr 52 war nach Wieseler das Edict des Claudius ergangen, welches die Iudaeos assidue tumultuantes aus Rom vertrieb (Sueton, Claudius c. 25.). Baur findet indeß diese Motive noch nicht ausreichend die Paränese des Ap.'s zu erklären. „Alles dies wird zwar nicht ohne Grund bemerkt, aber doch ohne festeren historischen Anhalt hingestellt" (Baur Paul. S. 387.). Einen solchen Anhalt glaubte er darin zu finden, daß die der röm. Gemeinde von ihm zugeschriebenen Grundsätze jener Ebioniten, welche die Clementinen darstellen, einen Dualismus lehren, wonach diese Welt von Gott einem bösen Princip untergeben worden. Nun erst erkläre sich, warum P. sich allein darauf beschränkt hat, auszusprechen, daß alle Obrigkeit von Gott sei. So viel ist indeß klar, daß diese Hypothese Alles eher als ein fester historischer Anhalt genannt werden kann. Am wenigstens kann sie diejenigen befriedigen, welche von dem Charakter der röm. Gemeinde, oder von dem der Clementinen eine andre Ansicht haben (s. ob. S. 7. Dorner Christologie I. 343. Uhlhorn s. v. Clementinen in Herzog's Encykl.). Aber auch abgesehen davon — wenn die Ansicht der röm. Gemeinde von der Obrigkeit auf dem Dualismus ruhte, sollte der Ap. sich damit begnügt haben, jene zu verwerfen, ohne der dogmatischen Wurzel des Irrthums irgend zu gedenken, wie dieses z. B. Iren. thut, indem er die Frage aufwirft, ob denn vom Teufel, dem Princip der Gesetzlosigkeit, die gesetzliche Ordnung ausgehen könne? — Von Neand. werden — darauf gestützt, daß doch die Judenchristen nur die Minderzahl der Gemeinde ausgemacht, die Heidenchristen als diejenigen betrachtet, auf welche die Warnung des Ap.'s sich hauptsächlich bezieht: „leicht konnten aus einem Mißverstande der christlichen Wahrheit ähnliche Verirrungen unter den Christen entstehen, wie dieses in späterer Zeit würklich geschah. Da sie sich als Mitglieder des Gottesreiches im Gegensatz gegen irdische Reiche zu betrachten gewohnt waren, so konnten sie sich verleiten lassen,

diesen Gegensatz, der sich nur auf das Innere der Gesinnung bezog, zu äußerlich aufzufassen, so daß eine feindselige Richtung gegen alle in der Welt bestehenden Verhältnisse daraus hervorgehen mußte, indem sie in Allem nur das Reich des bösen Geistes zu erblicken glaubte.“ (Pflanz. I. 461.). Später in der Zeit der ausbrechenden Verfolgungen verhält es sich so, ob aber auch schon von Anfang an? —

Von B.-Crus. wird behauptet, daß die nachfolgende Erörterung auf Glieder eines Staatsverbandes eigentlich gar keine Anwendung habe, insofern ja die christliche Gemeinde jener Zeit kein Theil des Staates gewesen, sondern nur eine rechts- und hülflos dem Staate gegenüber stehende Gemeinde für sich. Wie sehr jedoch die damaligen Christen Staatsrechte zu besitzen sich bewußt waren, zeigt nicht nur die Appellation des P. an den Kaiser, sondern auch das Proceßführen der Christen vor heidnischen Gerichtshöfen 1 Kor. 6, 4. Das Christenthum war damals noch nicht einmal für eine religio illicita erklärt, und auch nach Ausbruch der Verfolgungen haben die Christen so sehr noch die Ermahnungen der Schrift auf sich bezogen, daß auch in keinem einzigen Falle von ihnen den Verfolgern bewaffneter Widerstand entgegengesetzt worden ist. Eher läßt sich sagen, daß sie hier der sittlichen Pflicht gegen den Staat sich nicht bewußt geworden — von jener Gesinnung aus, welche Tertull. ausspricht Apol. c. I.: nihil de causa sua (religio christ.) deprecatur; quia nec de conditione miratur, scit se peregrinam in terris agere, inter extraneos facile inimicos invenire, ceterum sedes, spem, gratiam, dignitatem coelis habere. Je bedeutender die praktischen Consequenzen, welche zu allen Zeiten bis in die Gegenwart hin aus diesem Ausspruch gezogen worden, desto mehr ist zu bedauern, daß ihm von der neueren Auslegung keine eingehendere Behandlung zu Theil geworden, wiewohl allerdings der Exeget der Gebietsgrenzen zwischen der Auslegung und der ethisch-praktischen Anwendung sich bewußt zu bleiben hat.

Ψυχή wie 2, 9. Apg. 3, 23. 2, 41. Plutarch Sympos. l. VI. q. 7.: *ψυχὴν καὶ κεφαλὴν τὸν ἄνθρωπον εἰώθαμεν ἀπὸ τῶν κυριωτάτων ὑποκορίζεσθαι* wie auch wir von der Seelenzahl sprechen. — *Ἐξουσίαι* vgl. auch

im Lat.: Imperator - circumdatus potestatum coetu celsarum (Ammian 14, 10.). Ὑπερεχούσαις. Vulg.: sublimioribus, Beza: supereminentibus. Luth. vor 1530: „Obrigkeit und Gewalten," später: „die Gewalt über ihn hat," welches indeß so mißverstanden werden kann, als sei nur von dem faktischen Besitze der Macht die Rede. Es ist aber auch nicht bloß mit Carpz. auf die höchste Obrigkeit zu beschränken (vgl. ὁ βασιλεὺς ὡς ὑπερέχων 1 Petr. 2, 13., und das lat. magistratus majores d. i. Consul, Prätor, Aedil) — es zeigt nämlich V. 2. 7., daß P. alle Obrigkeiten im Auge hat. Es ist also ἐν ὑπεροχῇ ὄντες, 1 Tim. 2, 2., und zwar hier als Ehrenprädikat, wie unser „die Hohen, Hochmögenden" von den Obrigkeiten. — Ὑποτασσέσθω hat zum Gegensatz ὁ ἀντιτασσόμενος und bezeichnet nicht bloß die gezwungene Unterwerfung unter einen Tyrannen, wie Er. will, sondern auch die freiwillige 1 Cor. 16, 16. Tit. 2, 5., freilich auch nicht das bloße πειθέσθω, aber das seine Unterordnung anerkennende „Gehorchen." — Ἀπὸ θεοῦ. Die Lesart ὑπὸ θεοῦ in A B** E** würde eine Ergänzung von τεταγμέναι erfordern und damit eine Tautologie erzeugen, vielmehr ist es aus dem folgenden ὑπὸ θεοῦ τεταγμένοι heraufgenommen. Ἀπό der laxere Ausdruck für das Abhängigkeitsverhältniß vgl. εἶναι ἀπὸ θεοῦ 1 Kor. 1, 30. Jak. 1, 17.; dieser erhält sofort seine nähere Bestimmung durch das ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν. Dieses kann nicht, wie Phil. will, bloß der Ausdruck für: „die faktische Gewalt" seyn, da τάσσεσθαι eben die Bed. „anordnen, auf seinen Posten stellen" hat und durch διαταγή wieder aufgenommen wird. Vgl. Epiktet manuale c. 29.: τῶν δὲ βελτίστων σοὶ φαινομένων οὕτως ἔχου, ὡς ὑπὸ τ. θεοῦ τεταγμένος εἰς ταύτην τὴν τάξιν. Auch läßt sich in οὖσαι weder mit Er. Schmid, welcher Joh. 10, 12. ὁ ὢν ποιμήν erklären will: qui verus pastor est — die Bed. legen: legitimae potestates, noch mit Phil. die Emphase hineinlegen: „welche Bestand erhalten haben", so daß der Gegensatz wäre: „die noch nicht durch den Unterthaneneid rechtlich fixirten": es bildet ja nur den Gegensatz zu dem negat. οὐκ ἔστιν und besagt mithin nur: „die würklich existirenden." — In welchem Sinne wird nun von dem Ap. der Obrigkeit der göttliche Ursprung

zugeschrieben? Er kann nicht an eine ursprüngliche, positiv göttliche Einsetzung gedacht haben, wie die Ehe dieselbe hat: eine solche findet sich in der altest. Urkunde nicht — auch wenn man mit den Legitimisten auf die in der patriarchalischen Gewalt im Keime enthaltene königliche hinweisen wollte, wäre dieses kein positiv göttliches Institut; überdies spricht ja der Ap. von den zu seiner Zeit existirenden ἐξουσίαι. Am Nächsten liegt es, die Worte so zu nehmen, wie die Essäer lehrten: οὐ δίχα θεοῦ περιγίνεσθαί τινι τὸ κρατεῖν „ebenso wie alles Andere sind auch die Obrigkeiten in der göttlichen Weltregierung begründet." So Buc.: a Deo, sine cujus certa scientia et providentia non cadit in terram passerculus. Auch kann, wie es scheint, das: οὐκ εἶχες ἐξουσίαν κατ' ἐμοῦ, εἰ μὴ ἦν σοι δεδομένον ἄνωθεν Joh. 19, 11. nur von der Fügung Gottes verstanden werden. Es ist dies die vulgäre Ansicht, aus welcher Bretschn. in dem Aufsatze in der allgem. Kirchenztg. 1833. das Recht der Obrigkeit als „im göttlichen Weltlauf begründet" darstellt, „welchen der religiöse Mensch als göttliche Fügung ansieht." So gefaßt wäre aber freilich dieser Ursprung in keinem andern Sinne göttlich, als der einer Räuberbande, oder wie die Anabaptisten lehrten (Harlemsche conf. art. 36.), der einer Pestilenz, Hungersnoth und anderer Gottesgeißeln. Was Joh. 19, 11. anlangt, so ist dort nur von einem einzelnen Faktum die Rede, hier aber von dem Ursprunge einer Institution. Τεταγμέναι εἰσίν hat der Ap. gesagt, von einer διαταγή Gottes spricht er V. 2.: hiernach lehrt nun die Augustana im 16. Art. richtig, daß „alle Obrigkeit in der Welt, und geordnetes Regiment, und Gesetze, gute Ordnung von Gott eingesetzt und geschaffen sind." Wie das Gegentheil Aug. in den Worten ausspricht: quid sunt magna regna sine justitia, nisi magna latrocinia? Genauer also werden wir sagen: göttlich sind Obrigkeiten ihrem Ursprunge nach als Werk der zwecksetzenden Weisheit Gottes, welche sie mit Macht hat bekleiden und zu ihren Dienern machen wollen (V. 6.), um an Gottes Statt der Gerechtigkeit auf Erden zu walten, woran Weish. 6. die Gewalthaber der Erde durch den Zuruf der göttlichen σοφία erinnert werden. Wäre es der bloße Macht-

besitz, auf welchen der Ap. die Forderung der ὑποταγή begründete, so hätte er auch kein διὰ τὴν συνείδησιν V. 5. hinzufügen können. Auf dieser ihrer stellvertretenden Bestimmung und der damit verbundenen Machtvollkommenheit beruht ihr „von Gottes Gnaden", wie dieses schon in dem trefflichen Ausspruche von Plutarch ausgedrückt wird, ad prim. inerud. c. 3.: *Τῶν τοιούτων καὶ τηλικούτων, ἃ θεοὶ χαρίζονται, δώρων καὶ ἀγαθῶν οὐκ ἔστιν ἀπόλαυσις οὐδὲ χρῆσις ὀρθὴ δίχα νόμου καὶ δίκης καὶ ἄρχοντος. Δίκη μὲν οὖν νόμου τέλος ἐστί· νόμος δὲ ἄρχοντος ἔργον· ἄρχων δὲ εἰκὼν θεοῦ τοῦ πάντα κοσμοῦντος.* Der Sache nach daher richtig Chrys.: *οὐδὲ περὶ τῶν καθέκαστον ἀρχόντων ὁ λόγος μοι νῦν, ἀλλὰ περὶ αὐτοῦ τοῦ πράγματος· τὸ γὰρ ἀρχὰς εἶναι καὶ τοὺς μὲν ἄρχειν, τοὺς δὲ ἄρχεσθαι καὶ μὴ ἁπλῶς καὶ ἀνέδην ἅπαντα φέρεσθαι, ὥςπερ κυμάτων, τῶν δήμων τῇδε κἀκεῖσε περιφερομένων, τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας ἔργον εἶναι φημί.* Die Beziehung auf die Personen will Chrys. nicht ausgeschlossen wissen, doch nur als Träger der ἐξουσία, wie Gennad. sagt: *οὐκ εἶπεν „ἐξουσιάζουσι," ἀλλ' „ἐξουσίαις", ἵν' ἐκ τοῦ πράγματος τοὺς ἐν πράγματι διδάξῃ τιμᾶσθαι.* — Uebrigens spricht der Ap. hier nicht eine neue Wahrheit aus dem christlichen Bewußtseyn aus, sondern was auch schon das A. T. gelehrt hatte Spr. 8, 15. 16. Dan. 2, 10. Weish. 6, 2. f. und was sich auch, abgesehen vom nächsten Sinn, in Joh. 19, 11. legen ließe. Ob in dem aber, was die Essäer lehrten: *οὐ δίχα θεοῦ περιγίνεσθαί τινι τὸ ἄρχειν* (Jos. de b. Jud. 2, 8, 7.), nicht vielmehr bloß die Ansicht von einem nothwendigen Uebel liege, ist die Frage.

Sind nun die Obrigkeiten göttlichen Ursprunges als Einrichtung der zwecksetzenden Weltregierung Gottes, so ist ihre Einsetzung auch nur mittelbar auf Gott zurückführen — durch Vererbung, Wahl, gerechten Krieg, Loos, wie Gerhard diese modi aufzählt. Nüchtern und verständig sprechen die alten Dogmatiker sich hierüber aus: „Gleichwie Himmel, Erde, Sonne, Mond und Sterne Gottes Ordnung sind, und von Gott erhalten werden, so auch alle Politien", heißt es in der Apol. des 8. Art. S. 156. ed. Rech., und mit Recht pflegt

Luth. alle obrigkeitliche Gewalt auf die hausväterliche zurückzuführen (Walch. III. 1654.)*). Auffallend kann es daher erscheinen, wenn Gerh. und Quenst. gegen Paludanus streiten, welcher die divina institutio darauf reducire, „quod homini ratio sit indita et notitia legum naturae, quae judicat hunc statum inter homines necessarium esse“. Was indeß Gerh. vorzüglich dabei verletzt, ist der Anschein, als wäre damit ein von der göttlichen Causalität abstrahirender Weltlauf gesetzt. Sonst müßte, was Ambros. sagt, nicht weniger anstößig erscheinen: ut jus et timorem legis naturalis ap. confirmet, Deum auctorem testatur etc. — So lebendig wurde in Folge dieser apostolischen Ermahnung die Anerkennung auch der heidnischen Suprematie, daß ein Tertull. aussprechen konnte: noster est magis Caesar ut a Deo nostro constitutus, quam vester. Aug. de civ. D. 5, 21.: qui dedit imperium Constantino Christiano, ipse etiam apostatae Juliano. Während noch Chrys. dieser Suprematie ausdrücklich selbst Apostel und Evangelisten unterworfen wissen will, wollten Curialisten die geistliche Gewalt davon ausgenommen wissen durch ausdrückliche Exemtionen von Seiten der weltlichen Behörde selbst. — Es fragt sich aber, ob diesem obrigkeitlichen Rechte nicht von einer anderen Seite Schranken zu setzen seien. Schon in dem *τεταγμέναι* war ihr göttlicher Ursprung mit Rücksicht auf ihre Amtsverwaltung ausgesprochen, und dies noch ausdrücklicher V. 3—5. So kann also das Bedenken entstehen, ob das *εἶναι ἀπὸ θεοῦ* nicht mit dem Aufhören der Erfüllung ihrer Bestimmung selbst erlösche, und daher Usurpatoren und Tyrannen aus der Kategorie der *ἐξουσία* ausgeschlossen seien. Wo nun die ideegemäße Verwaltung ihres Amtes auf Null reducirt wäre — allerdings: nicht aber, wo sie nur eine sehr unvollkommene geworden. Die Ermahnung des ersten Briefes Petri und die Pastoralbriefe sind aus der Zeit, wo die Neronische Verfolgung bereits begonnen, und was Petrus von den Sklaven sagt: *ὑποτασσόμενοι τοῖς*

---

*) Ganz im Gegensatz hierzu läßt der Curialismus, im völligen Einverständniß mit Rousseau, die weltliche Obrigkeit aus Volksbeschluß entstehen: in terrena republica nascuntur omnes homines liberi, et proinde potestatem politicam immediate ipse populus habet, donec eam in regem aliquem non transtulerit (Bellarmin de controv. T. II. de clericis c. 7.).

δεσπόταις, οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς, ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς (2, 18.), ist nicht mit Unrecht auch hier angewendet worden. Sehr mit Unrecht nämlich pflegt man Gewaltthätigkeiten des Fürsten mit allgemeiner Rechtsverletzung der Obrigkeit gleichzusetzen, aber Calv., und namentlich Buc. machten mit Recht darauf aufmerksam, wie selten der Fall sei, daß dann im Staate die Rechtsverwaltung als a majori parte aufgehoben betrachtet werden könne. Während ein Nero und Caligula in Rom wütheten, walteten im weiten Umfange des römischen Reiches gewiß noch Grundsätze bei den Beamten, wie sie jener Hauptmann Apg. 25, 16. ausspricht. So bleibt also auch der tyrannische Herrscher relativerweise doch noch ein Träger der Idee seines Amtes: in dem Maaße aber, als würklich aus ihm und seinen Beamten a majori parte die Gerechtigkeit gewichen wäre, wäre dies auch die Selbstauflösung des in moralische Fäulniß übergegangenen Staatskörpers. Haftet aber an der Einsetzung des Herrschers oder an seiner Verwaltung die Ungerechtigkeit, so gilt auch von ihnen als Regenten das εἰσὶν ἀπὸ θεοῦ nur eben insofern, als sie noch Träger des Rechts sind, während es mit Bezug auf das an ihnen haftende Unrecht heißt wie von Israels abgöttischem Könige: „Könige wählten sie ohne mich, Obersten, von denen ich nichts wußte" (Hosea 8, 4.); im Allgemeinen aber gilt das εἰσὶν ἀπὸ θεοῦ von ihnen, wie es von allen flagellis dei gilt, in welchem Sinne es Jes. 3, 4. heißt: „Jünglinge will ich ihnen zu Fürsten geben, und Kindische sollen über sie herrschen."

V. 2. Praktischer Schluß aus der theoretischen Prämisse. Ἀντιτάσσεσθαι ursprünglich allerdings von dem Gegenüberstellen der Schlachtordnung, so daß man also an bewaffneten Widerstand denken könnte. Allein im Sprachgebrauch hat das Wort die weitere Bed. des Widerstandes überhaupt angenommen Apg. 18, 6. Jak. 4, 6. Additam. ad Esth. 4, 17.: οὐκ ἔστιν ὃς ἀντιτάξεταί σοι τῷ κυρίῳ und hier steht ja parallel damit ἀντιστῆναι. Weder der bewaffnete Widerstand des Einzelnen, noch auch Mehrerer wie bei Empörung ist hier angedeutet, vielmehr läßt aus V. 7. sich erkennen, welche Art des Widerstandes gemeint ist, nämlich die der Abgabenverweigerung. — Διαταγή eigentlich der Befehl,

wie auch διάταγμα, vgl. διαταγαί (constitutiones oder διατάξεις) τῶν ἀποστόλων. Hier indeß passivisch = τὸ διατεταγμένον, die göttliche Anordnung. — Ἀνθέστηκεν präsentisch, Beng. i. e. eo ipso resistet. — Ἑαυτοῖς dat. incomm. — Κρίμα Calv., Justin., Olsh., Phil. wollen zugleich oder allein an das göttliche Gericht denken, aber V. 8. zeigt, daß an die obrigkeitliche Strafe gedacht ist, und auch der fernere Context führt darauf, daß der Ap. nachweisen will, wie die Obrigkeit ihrer Bestimmung nach für den sittlichen Unterthan nur eine segnende Macht sei.

Dem Wortlaut nach wird also jedweder Widerstand wider die Obrigkeit für verwerflich erklärt. Wenn jedoch selbst da, wo der Ap. von einem ὑπακούειν κατὰ πάντα spricht (Kol. 3, 20. 23.), das πάντα nicht in unbedingter Allgemeinheit, also nicht mit Einschluß böser Dinge, zu nehmen ist, so ergiebt sich schon hieraus, daß das μὴ ἀντιστῆναι nicht absolut gefaßt seyn könne, wofür denn nun auch ausdrücklich Apg. 5, 29. 4, 10. spricht, und ebenso Tit. 3, 1.: ἐξουσίαις ὑποτάσσεσθαι πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἑτοίμους εἶναι. So fragt sich nun, wie weit im Sinne des Ap.'s diese Schranke auszudehnen. Soll die Anwendung davon auf unsre Zeiten gemacht werden, so darf 1) nicht unberücksichtigt bleiben, daß der Ap. von würklich bestehenden Obrigkeiten gesprochen hat, und daß bei uns dieses faktische Bestehen in dem Huldigungseide seinen Ausdruck findet; 2) daß nicht nur die gegenwärtige, sondern auch die frühere Zeit auf Verträgen bestehende Standesverhältnisse, oder konstitutionelle Regierungen vor sich hat (Rothe's Ethik III. 991.). Auch von den älteren luth. Dogmatikern wird dieser Unterschied nicht unberücksichtigt gelassen, und zu Gunsten der Reichsstände angewandt. Magistratui superiori, lehrt Gerh., qui nullis pactis limitatam potentiam obtinet, ab illis qui sunt mere subditi vi armata non esse resistendum. Nun ist indeß der römische Staat, welchen P. vor sich hat, im strengsten Sinne absoluter Staat, wie dieses schon in dem Prädikate Augustus liegt, sein Kaiser ist die Gottheit des Reichs: Divus Augustus (Marquardt Forts. von Becker's röm. Alterthümer II. 3. S. 303.). Die lex regia erklärt ihn für solutus legibus.

Weiter aber zeigen die angeführten Aussprüche, daß im Sinne des Ap.'s der Widerstand gegen die Obrigkeit, wo sie gebietet, was das Gewissen verletzt, selbst Gewissenspflicht wird. Habet, heißt es bei Thom., hoc divina ordinatio, ut potestati inferiori non obediatur contra superiorem. Aug. serm. 6. de verb. Dom. c. 8.: si quid jusserit Curator, numquid tibi faciendum, si contra Proconsulem jusserit? Rursum siquid Proconsul jusserit et aliud Imperator. Ergo si aliud imperator, aliud Deus jubeat, contemto illo obtemperandum est Deo. — Die Frage ist nun aber, welches der im Sinne des Ap.'s liegende modus resistendi sei. Auf das passive Widerstreben allein, mit Verwerfung des gewaffneten Widerstandes in jeder Form, wurde dieses resistere besonders in der späteren luth. Kirche zurückgeführt (vgl. Calov z. d. St., Hülsem., Scherzer systema theolog. S. 719., Spener letzte Bedenken III. 785.), danach Kant, Schleierm., Marheineke, Harleß christl. Eth. S. 298. 4. A. — anders Ammon III. 2. S. 91., Rothe III. 984. 991. Die römische Kirche in der Eifersucht gegen die Staatsgewalt hat von jeher dem Gehorsam weitere Schranken gesetzt, in der curialistischen und jesuitischen Moral denselben gradezu eludirt*). Mit gleichen Beschuldigungen sind einige der späteren luth. Polemiker gegen die reformirte Kirche aufgetreten, Dannhauer in der Morosophia Anti-Calvinistica, und namentlich

*) Auch Hugo a. St. Victor ziemlich lax: est autem potestas ordinatio a Deo disposita in genere humano, qua alii aliis praeesse habent. Exiguntur autem quatuor ad esse potestatis: institutio, materia, ordo et terminus. Institutionem debet a Deo habere vel ab humano jure, aliter praelatio non est potestas, sed violentia. Materiam habere debet in subjectis, bonos defendendo, malos puniendo, ordinem, i. e. justitiae aequalitatem, ut ab ea non recedat, sed ejus amore potestatem exerceat. Terminum habere debet, ne ultra extendatur, quam debet, quod alieni juris est non invadat. Quum igitur aliquis praelatus a justitia recedit, non est ei obediendum, sed resistendum, non ei malum inferendo, sed ne malum perficiat impediendo. In iis nempe, quae ad potestatem pertinent, obedientiam ei debemus, non in iis, quae ad tyrannidem. Thom. Summ. theol. II. 2. 9. 104. art. 106.: Si non habeant justum principatum, sed usurpatum, vel si injusta praecipiunt, non tenentur subditi eis parere, nisi forte per accidens propter vitandum scandalum vel periculum.

der dänische Hofprediger Masius, in der Schrift: interesse principum circa religionem Evangelicam 1687 (diss. acad. I. 681.). In der Rechtfertigung des bewaffneten Widerstandes sind allerdings von französischen und englischen Calvinisten bedenkliche Principien aufgestellt worden (Stahl, Rechtsphilos. I. 286. Labitte de la démocratie chez les prédicateurs de la ligue 1841), doch nicht so von den Häuptern der schweizerschen und pfälzischen Reformation. Die anstößigste Erkl. von Zw. (explanatio art. 41. Tom. I. ed. Schulth.) vertheidigt nur das Absetzungsrecht der Unterthanen, durch suffragia in Wahlreichen, durch den consensus potioris partis in erblichen; die anstößigste St. bei Calv. zu Dan. 6, 22. vertritt nur das Recht vel conspuendi in caput tyranni, wo derselbe, wie bei Daniel, Gottes Gebot mit Füßen tritt, vgl. aber auch instit. IV. 20. 25. Der unter Jakob I. in England den Flammen übergebene Commentar des Par. rechtfertigt nur die Auflehnung der inferiores magistratus gegen die superiores, nicht aber die der Privaten*). Zu zeigen nun, daß in dieser Rücksicht die Lehre des älteren Lutheranismus nicht abweiche, ist der Zweck von Mosanus (des Frankfurter Beckmann) „Bericht von der reformirten Lehre von der weltlichen Obrigkeit 1691." Wohl nimmt Luth. den Unterthanen das Recht des Schwertes gänzlich, giebt in Religionsverfolgungen keine andere Wahl als dulden oder auswandern (Walch X. 585., XVI. 68.), läßt auch den Grund nicht gelten, der leidenschaftlich Tyrannische sei dem Wahnsinnigen gleich zu halten, indem er nur soviel zugesteht, daß „die Antwort sich hier klemmen wolle." Nichtsdestoweniger entscheidet er sich in der ihm von seinem Churfürsten vorgelegten Frage, ob untergeordnete Fürsten gegen kaiserliche Majestät die Waffen ergreifen dürften, bejahend und beweist ihr Recht dazu nicht bloß in geistlichen, sondern auch in weltlichen Sachen eben

*) Gewöhnlich wird Beza als der am Weitesten Gegangene bezeichnet; aus seiner Apologie gegen Xaintes (tractat. theol. T. II. 362.) wird die Aeußerung angeführt: quod si tam justo fervente bello vel stratagemate vel aperta vi illius (des Herzogs von Guise) e medio tollendi rationem invenissem, dico jure id a me ut in hostem fieri potuisse, neque id factum excusassem. Er nimmt also nur das Kriegsrecht in Anspruch, mit ausdrücklicher Verwerfung des Meuchelmordes.

daraus, daß auch ihnen das Schwert nicht umsonst gegeben sei, ihre Unterthanen zu vertheidigen. Die hieher gehörigen Gutachten finden sich in Dedekenn thesaurus consiliorum Tom. II. 1671. 2 A. sect. XII. Mit ihm stimmen Gerhard in seinem Gutachten ebendas., Bugenhagen, Jonas, auch Balduin zu unserer St. Auch noch unter den Späteren urtheilt so Georg König in den Casus conscientiae Altd. 1676. S. 52. mit Verweisung auf die Auflehnung von Joas und Jojada gegen Athalja 2 Kön. 11, 17. und der israelitischen Fürsten gegen Amazia 2 Chron. 25, 27.

V. 3. Calv., Buc. wollen den V. an V. 1. anknüpfen, so daß von einem anderen Gesichtspunkte aus, nämlich dem der utilitas, der göttliche Ursprung der Obrigkeit erwiesen werde. Aehnlich Phil.: „der Sinn von V. 3 ff. ist nicht der „„Lehne dich nicht wider die Obrigkeit auf, denn Gott hat derselben das Strafamt gegen die Widerstrebenden befohlen;““ diese Verse verschärfen die Pflicht der Unterwürfigkeit durch Angabe des allgemeinen Zwecks der Obrigkeit, denn die *κακὰ ἔργα* V. 3. sind doch nicht bloß die Auflehnung wider die Obrigkeit. Das Gebot des Gehorsams und das Verbot des Ungehorsams wird also durch die Sentenz begründet, daß nur der Böse Grund zur Furcht der Obrigkeit und damit Veranlassung zur Auflehnung habe.“ Wird auf diese Weise V. 2. eng mit V. 1. verbunden, so würde *γάρ* einen dem *γάρ* in V. 2. coordinirten Grund für das V. 1. geforderte *ὑποτάσσειν* beibringen (vgl. über das coordinirende *γάρ* zu 8, 6.). Aber auch Phil.'s Fassung erkennt doch an, daß in V. 3. eine Beziehung auf V. 2. liegt, daher ist das Richtige vielmehr dieses, daß das *γάρ* den 2ten V. begründet, zugleich aber auch indirekt V. 1. unterstützt, indem es eine occupatio nachbringt (Crell), welche den Gedanken vorbereitet, daß ja die amtliche Macht der Obrigkeit auch nur eine segnende ist. — Nach innern und äußern Gründen läßt sich mit Tischd., Fr. die Lesart *οὐ τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ, ἀλλὰ τῷ κακῷ* festhalten. Es findet Personifikation statt, vgl. Horaz A. P. v. 360. operi longo fas est obrepere somnum. Was der Ap. so allgemein als ethischen Charakter der Obrigkeit hinstellt, ist aus ihrer amtlichen Idee heraus gesprochen, wäre aber allerdings wohl nicht so ausgesprochen

worden, wenn damals schon in Rom die Verfolgung gewüthet hätte. — *Φόβος* für *φοβερός*. Der Satz *θέλεις δέ κτλ.* nicht mit Griesb., Knapp, Lachm. als Frage zu lesen: es ist hypothetischer Vordersatz, vgl. 1 Kor. 7, 8. — *Ἔπαινος* hier eben so wenig als 2, 29. im Sinne von praemium (Reiche, B.-Crus.), welchen das Wort nicht hat, wie denn auch die Belohnung des Guten damals wie jetzt nur ausnahmsweise statt fand (man denke jetzt an Beförderung, Titel, Orden). Dasselbe gilt indeß auch von öffentlicher Belobung. Orig.: non enim consuetudo est potestatibus saeculi laudare hos, qui non fuerint criminosi. Nam peccantes quidem puniunt, non peccantes vero laudare eis mos nullus est. Orig. flüchtet daher zu einem mystischen Sinne; es genügt aber, was Pel. sagt: damnatio malorum laus est bonorum.

V. 4. Der Gedanke ist nur die Ausführung des Zweckes, welcher schon in dem *τεταγμέναι εἰσί* herausgesetzt war. Insofern ihr Amt die Verwaltung der Gerechtigkeit und diese im Wesen Gottes begründet ist, zu ihrer Ausführung aber mit Macht bekleidet seyn muß, ist die Obrigkeit Dienerin und Vertreterin Gottes, wie sie auch Weish. 6, 4. heißt. Cic. pro Cluent. c. 53.: legum ministri magistratus, legum interpretes judices, legum denique idcirco omnes servi sumus, ut liberi esse possimus. Als insigne der Macht gegen die Rechtsverletzung trägt sie das Schwert; *φορεῖν* im Unterschiede von *φέρειν* stärker = das fortgesetzte Tragen. In der antiquarischen Ansicht über dieses insigne, auf welches P. hinweist, gehen die Ausleger auseinander, und manche lassen die Frage unentschieden. Mehrere denken an den vom Kaiser als Zeichen der Macht über Leben und Tod an der Seite getragenen Dolch (Tac. hist. 3, 68., Suet. Galba c. 11. Vitell. c. 15.). Aber nur im Klass. hat *μάχαιρα* diese Bed. Auch kann man pragmatischerweise nur erwarten, daß P. an magistratus (majores) denke; jenes kaiserliche insigne war dem Ap., der damals noch nicht in Rom gewesen, kaum bekannt, noch weniger der pugio des kaiserlichen Stellvertreters, des Praefectus Praetorio. Dagegen war das Schwert als Zeichen des jus gladii, i. e. necis, das insigne aller praesides provinciarum als oberster Kriegs- und Crimi-

nalinstanzen. Qui universas provincias regunt, jus gladii habent (Ulpian dig. 1, 18, 6. §. 8.), daher auch die legati Caesaris. Bei den Letzteren konnte P. in Kleinasien dieses Abzeichen selbst gesehen haben, in Judäa bei dem dortigen Procurator vice Praesidis (Marquardt, Fortf. von Beckers röm. Alterth. 1851 III. 1 Abth. S. 298. S. 133.). Philostratus de vita Apoll. 7, 16. nennt die hohe Obrigkeit τοὺς ἔχοντας ξίφος und spricht de vitis sophist. 1, 25, 2. von dem δικαστὴς ξίφος ἔχων. Der Talmud spricht von den מלכים נטלי חרב. — Von Socin selbst und einigen seiner Anhänger, Osterod, Smalcius, wurde gegen das aus diesem Ausspruch gefolgerte Recht der Todesstrafe unter Christen eingewendet: nur von dem, was die Obrigkeit zu thun pflege, und nur von den heidnischen Obrigkeiten sei hier die Rede. Aber spricht nicht der Ap. von dem, was aus der Idee der Obrigkeit folgt? und beruft er sich nicht auf das Schwerttragen als auf den faktischen Ausdruck dieser Idee? Neuere Gegner der Todesstrafe sprechen davon, daß jenes insigne nur als Symbol der Strafgewalt überhaupt zu fassen — aber eben von dieser Art der Strafe würde es doch nicht genommen seyn, wenn sie nach der Meinung des Ap.'s selbst auszuschließen wäre! Er sagt, sie trage das Schwert οὐκ εἰκῇ, dieses heißt doch, wie Este erklärt: non sine usu — wie Luth. spricht: „nicht als ein bloßes Kinkerlinzchen." Vgl. Gerh. loci T. XIV. 163., Scherzer, colleg. antisocin. S. 102., Wieseler de christiano capitis poenae vel admittendae vel repudiandae fundamento 1835 *), Ev. Kirchenz. über die Todesstrafe 1835. Nro. 90. — Ἔκδικος „das Recht handhabend," mit der genaueren Bestimmung: εἰς ὀργήν. Ὀργή per met. die Aeußerung des Zorns, und Zorn hier nicht von der subjektiven Leidenschaft, sondern von der objektiven Vergeltung im Interesse des verletzten Gesetzes.

V. 5. Daraus, daß die Obrigkeit Rächerin des Bösen, kann dieser Gedanke nicht abgeleitet seyn, da eben das Motiv

---

*) Der neueste theolog. Gegner der Todesstrafe, und zwar auf Grund des Dekalogus ist E. Meier in der Schrift über die Eintheil. des Dekal. 1846.

διὰ τὴν ὀργήν in den Hintergrund gestellt und auf das *διὰ τὴν συνείδησιν* der Nachdruck gelegt wird. Es muß also das *διά* auf die von V. 3. an dargelegte Amtsidee der Obrigkeit zurückblicken, durch welche nun das *ὑποτασσέσθω* V. 1. seine Motivirung erhält, und zwar zunächst — d. h. da, wo das höhere Motiv sich unwürksam erweist, in der Furcht, sodann in dem Gewissen, welches sich der Obrigkeit ihrer Idee wegen verpflichtet fühlt, mithin als einer zu göttlichem Zweck gesetzten Ordnung, so daß dieses Motiv mit dem „um Gottes willen" zusammenfällt, welches 1 Petr. 2, 13. ausspricht: *ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον.* Erhaben ist der hohe Sinn, mit welchem der Ap. gerade auch in denjenigen Verhältnissen, wo sonst das *ὑποτάσσεσθαι* nur aus dem *φόβος* hervorgeht, beim Unterthan nämlich und beim Sklaven (1 Kor. 7, 22. Eph. 6, 7.), das unfreiwillige Dienen aus Furcht in innere Freiwilligkeit, und damit auch erst in einen allseitigen und vollständigen Gehorsam verwandelt wissen will, welcher nicht bloß so weit reicht, als der Blick des Gebieters geht. Vgl. die schöne Predigt von Schleierm. über diesen Text IV. Samml. S. 1.

V. 6. Um zu entscheiden, worauf *διὰ τοῦτο* sich beziehe, ist zuvor festzusetzen, ob *τελεῖτε* nach Heum. u. A. Indikativ oder Imper. Für dies Letztere aber ist das *γάρ* entscheidend, und so kann auch *διὰ τοῦτο* nicht wohl mit Grot. Rück. 2. Mey. auf V. 5. zurückbezogen werden, wenigstens wäre die Motivirung: „weil ihr gewissenshalber unterthan seyn müßt, darum u. s. w." ungenau. Wir coordiniren daher dieses *διὰ τοῦτο* dem *διό*, und dann ist das Argument einleuchtend: „Euer Steuerzahlen — insbesondere des *φόρος* d. i. der Kopfsteuer — geschieht ja auch nur um der Segnungen einer solchen Macht zu genießen." Und diesen Gedanken entwickelt das folgende *λειτουργοὶ γάρ κτλ.* noch deutlicher. Chrys.: *ὅτι γὰρ εὐεργετῇ παρ᾽ αὐτοῦ σὺ μαρτυρεῖς μισθὸν αὐτῷ τελῶν.* Luth.: „laßt's euch nicht verdrießen Zoll zu geben und gehorchen, daß ihr damit helft die Frommen schützen." — *Εἰς αὐτὸ τοῦτο* will Olsh., Mey. auf die Steuerverwaltung beziehen. Aber das *λειτουργεῖν* der Obrigkeit bestand ja nach V. 4. in der Erfül-

lung ihrer Amtsidee, auch wird ja durch diese Erläuterung nur das διὰ τοῦτο näher bestimmt, vgl. 1 Tim. 2, 2. Chrys.: οὗτός ἐστιν αὐτὸς ὁ βίος, αὕτη ἡ σπουδὴ, ὅπως ἀπολαύῃς εἰρήνης. Tac. histor. 4, 74.: neque quies gentium sine armis, neque arma sine stipendiis, neque stipendia sine tributis haberi queunt.

V. 7. Zusammenfassung der verschiedenen Pflichten gegen alle Arten der Obrigkeiten, zunächst die untergeordneten Abgabenverwalter, sodann die Richter und Magistrate. — Auch hier eine nur im Griech. zulässige Brachylogie, vgl. zu 12, 6. Win. 662.: zu τὸν φόρον u. s. w. ist nämlich entsprechend dem ἀπόδοτε ein ἀπαιτοῦντι zu ergänzen. Luth. „dem der Schoß gebührt", also — τῷ δυναμένῳ ἀπαιτεῖν. Τὰ τέλη die Abgaben für Waaren, welche gegen Ende der Republik Rom's, nachdem es aus einem ackerbauenden ein handeltreibender Staat geworden, in großer Ausdehnung eingefordert wurden.

V. 8. 9. Von den Unterthanenpflichten leitet er zu den allgemeinen Christenpflichten über, und faßt dieselben in die Liebe zusammen, mit der geistreichen Anknüpfung, daß in dieser Sphäre das Schuldnerbleiben unvermeidlich. Theod.: ἡ γὰρ ἀπόδοσις πολυπλασιάζει τὸ χρέος, θερμοτέραν γὰρ τὴν ἀγάπην ποιεῖ. Aug. ep. 62. ad Coelest.: redditur enim (caritas), cum impenditur, debetur autem etiam si reddita fuerit, quia nullum erit tempus, quando impendenda jam non sit, nec quum redditur amittitur, sed potius reddendo multiplicatur*). — Πεπλήρωκε das Perf. wie 14, 23. von der als abgeschlossen vorgestellten Handlung. Es bedeutet nicht: id, quod in lege summum est, implevit (Chr. Schmid, Reiche), sondern πληροῦν τὸν νόμον hat einfach die Bed. wie ἐκπιμπλάναι, vgl. τὸ δικαίωμα πληροῦν 8, 4. Fr. II. 472. — Die angeführten Gebote des Dekalogus haben nur negative Fassung; das positive

*) Bei der Frage über die Aechtheit der Johanneischen Reden Christi darf nicht unbeachtet bleiben, wie außer denselben das Gebot der Liebe von Christo nur in jener Hinweisung auf das alttest. Gebot Matth. 22, 37. 39. ausgesprochen wird, und es nichtsdestoweniger auch bei Paulus, Petrus und Jakobus (2, 8.) als das vornehmste erscheint.

ἀγαπᾶν begreift dann, ebenso wie das positiv ausgedrückte Gebot Matth. 7, 12. diese negat. Erfüllung — aber auch mehr als bloß diese in sich. Zu dem *ὡς ἑαυτόν* bemerkt Este: non aequalitatem dilectionis exigit, non enim dicitur: quantum te ipsum, sed similitudinem et formam, secundum quam proximus a nobis diligendus sit. Spen.: „Solche Liebe ist auch gewissermaßen der ersten Tafel Erfüllung, als wir den Nächsten so lieb haben, daß die Liebe auf Gott geht, ja auch weil die Liebe Gottes erst solche Liebe würken muß; so lange solche Liebe nicht ein höheres Objekt hat, und der Mensch nicht Gott über Alles liebt, ist die Eigenliebe so stark, daß sie den Nebenmenschen immer geringer liebt als sich selbst." — In der Aufzählung der Gebote V. 9. geht das vom Ehebruch dem vom Morde voran. Dieselbe Ordnung findet sich im cod. Alex. LXX. 2 Mos. 6., desgl. bei Philo, im N. T. Jak. 2, 11. Marc. 10, 19. Luc. 18, 20. Philo begründet sie dadurch, daß der Ehebruch das schwerste Vergehen sei, und diese sublimior ratio erklärt Mey. für den Grund der Umstellung. E. Meier dagegen (die urspr. Einth. des Dekal. S. 54.) erklärt diese Stellung für die ursprüngliche und will dieselbe auch in dem Citat Jerem. 7, 9. ausgedrückt finden, wovon dann nur seit dem Exil abgewichen sei. Für die von diesem alttest. Exegeten vorgeschlagene ingeniöse Eintheilung der Gebote könnte man indeß nur dann gewonnen werden, wenn Jer. 7. einen sichereren histor. Anhalt böte; bis jetzt jedoch wird man der in Matth. 5, 21. 27. 19, 18. befolgten masoretischen Ordnung den Vorzug geben müssen (welcher auch zweimal Orig. in Erkl. dieses Textes folgt). — *Ἀνακεφαλαιοῦν* Chrys., Oek.: „kurz, d. i. *βραχεῖ λόγῳ* zusammenfassen." Aber das *ἀνά* verlangt die Erkl. „aufsummiren, zusammenfassen", *κεφαλή* die Summa.

V. 11. Ein neuer Beweggrund diese Ermahnungen zu Herzen zu nehmen. Unrichtig ist von Luth. V. 11. 12. in Eine Periode zusammengefaßt worden. — *Καὶ τοῦτο* oder *καὶ ταῦτα*, wie idque „und dieses", wobei ursprünglich hinzuzudenken *ποιῶμεν*. — *Καιρός* „der Zeitpunkt", Cocc.: bonum est nosse tempus et sic sano sensu tempori servire; es erhält seine Erkl. durch das Folgende. Die Weltzeit vor der Erscheinung des regnum gloriae im Vergleich zu der

Herrlichkeit desselben als Nachtzeit dargestellt. Der geistliche Schlaf wird abgeschüttelt, wenn das regnum gratiae an den Menschen herantritt (Kol. 1, 12. 13.) — um wie viel mehr, wenn das regnum gloriae sich naht. So hat P. Eph. 5, 14. die Heiden, zu denen das Licht Jes. 60. schon gekommen war, ermahnt, es immer mehr zu sich kommen zu lassen (vgl. Harl.), und ganz so wie hier, ermahnt er 1 Thess. 5, 4—6. die Finsterniß abzuschütteln, damit der Tag des Herrn sie wachend finde. Beng.: dilucescit, quum homo fidem accipit, et tum somnus cedit. *Παράκλησις* evangelica semper ultra tendit et praesentis status vetustatem praesupponit in comparatione ad ea, quae sequi debent noviora. — *Σωτηρία* bezeichnet, wie 10, 8. das Heil in seiner Vollendung, vgl. 8, 24. Das *ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν* kann nur einen Zeitraum von höchstens 20 Jahren umfassen; da nun hienach der Ap. die Wiederkunft Christi in unmittelbarster Nähe erwartet hätte, so sind gezwungene Erklärungen versucht worden. Gl. ord.: quia plus morti proximi sumus. Er.: „als damals, wo wir unter Moses das Heil zu haben meinten", der syrische Schol.: ܒܫܘܪܝܐ ܠܘ ܐܝܟܢܐ ܕܗܫܐ ܗܘܐ ܡܝܕܥܝܢ ܗܘܝܢ ܚܝܐ ܕܡܬܡܠܟܝܢ ܠܢ „Anfangs erkannten wir noch nicht so wie jetzt das uns verheißene Heil". Ist in den Augen des Ap.'s jener kurze Zeitraum für die Bestimmung der Nähe Christi erheblich gewesen, so ergiebt sich allerdings, daß er die Entfernung nicht nach Jahrhunderten gemessen haben kann. Doch sollte auch andererseits zugestanden werden, daß von dem Ap. für die erwartete Zukunft an keiner Stelle eine bestimmte Zeitgrenze gesetzt worden sei. Er hätte dieses gethan, falls er sich mit Bestimmtheit unter diejenigen begriffen hätte, welche der Tag Christi noch als Lebendige treffen würde: Diese Erwartung finden nun allerdings auch die neuesten Commentatoren von 1 Thess. 4, 15. an dieser St. ausgedrückt; doch gleich darauf spricht Lünem. wieder die Ansicht aus, daß diese Erwartung des Ap.'s nur eine subjektive gewesen seyn könne, da ja P. K. 5. die Unbestimmbarkeit des Zeitpunktes der Wiederkunft Christi ausspreche, und von de W. wird zu 2 Kor. 4, 14. zugestanden, daß der Ap. sich unter die bei Christi Wiederkunft Gestorbenen mit begriffen habe, indem

er ja 5, 1. die Möglichkeit seines Todes voraussetze, wie er auch Phil. 1, 20. Beides, sein Leben und sein Sterben, für gleich möglich hält. Da nun dieses nichts Anderes heißt, als mit der einen Hand nehmen, was mit der anderen gegeben wird, so dürfte doch 1 Thess. 4, 15., wie 2 Kor. 4, 14. die communikative Fassung des ἡμεῖς nicht so verwerflich seyn. Ueber 1 Kor. 15, 52. aber vgl. de W. So wird es denn auf dem gegenwärtigen Standpunkte der Exegese als entschieden gelten können, daß der Ap. sich gerade innerhalb der 1 Petr. 1, 11. angedeuteten Schranke gehalten habe: die Hoffnung der baldigen Wiederkunft, vielleicht auch das Miterleben, aber dennoch keine feste Zeitbestimmung darüber.

V. 12. 13. V. 13. ist der Vers, an welchen die Bekehrung Aug.'s sich knüpfte vgl. 8, 12. — Die Nachtzeit, welche vorher Metapher des sittlichen Schlafes war, wird nun zur Metapher für die sittliche Finsterniß, die Tageszeit dagegen für die sittliche Reinheit, wie auch 1 Thess. 5. beide metaphorischen Beziehungen alterniren. Das Böse sucht aber auch würklich den Schleier der Nacht, und so mahnt P. von solchen Lastern ab, die dieses thun. Zu ὅπλα vgl. 6, 13.

V. 14. Den Gegensatz zum Vorhergehenden bildet die Annahme der Sinnesart Christi. — Ἐνδύεσθαι das Bild der innigsten Verbindung mit Christo, wie das Kleid mit dem Leibe Gal. 3, 27. Eph. 4, 24. Kol. 3, 10., auch bei den Klassikern, s. Wettst. Schon bei der Taufe wurde Christus angezogen Gal. 3, 27., aber sowie das Lichtwerden muß auch dieses ἐνδύεσθαι sich fortgesetzt erneuen. Ueber den Imper. des Aor. vgl. zu 6, 13. — *Καὶ τῆς σαρκός κτλ.* *Σάρξ* von den sinnlichen Trieben s. S. 298. Von Luth. wird das Gebot der πρόνοια selbständig genommen, so daß μή nur εἰς ἐπιθ. negirt „wartet des Leibes, doch also, daß er nicht geil werde"; vermöge der Stellung von μή vgl. 14, 1. erscheint aber der ganze Satz negirt — anders als μὴ εἰς ἐπιθυμίας, doch ließe sich auch Trajektion der Negation annehmen vgl. Kühner II. S. 628., Win. S. 638. *Πρόνοιαν ποιεῖσθαι* sensu bono von der Fürsorge, so im medicinischen Sprachgebrauch bei Galen II, 2. de meth. med. ed. Kühn: μηδεμίαν ὅλου σώματος πρόνοιαν ποιεῖσθαι; nicht ganz gleich ist das

lat. curare corpus = reficere. Vermöge dessen kann auch σάρξ nicht mit Fr. = libidinosa σάρξ erklärt werden, so daß das Ganze nur ein Verbot enthielte; vielmehr soll ja die σάρξ im Sinne der sinnlichen Lust gekreuzigt werden Gal. 5,24. *Εἰς ἐπιθυμίας* nach Er., Beza, Pisc., Grot.: ad explendas cupiditates, welches indeß nicht von einem beabsichtigten, sondern nur von einem unabsichtlichen Erfolge verstanden werden könnte, wie das εἰς 14, 1. 1 Kor. 11, 17. Der Gedanke ist also: „nicht so, daß ἐπιθυμίαι daraus entstehen". Orig.: moderatione solita Ap. utitur, quum non per omnia carnis curam negat habendam. Certum est enim, quod in necessariis habenda est, in deliciis vero luxuria, concupiscentia penitus excludenda.

Kap. XIV.

Ermahnung zur gegenseitigen Duldsamkeit in Betreff der Enthaltung von gewissen Speisen und Tagen.

V. 1. Die Ermahnung in der Sorge für die leiblichen Bedürfnisse nicht zu weit zu gehen, leitet den Ap. auf gewisse den Fleischgenuß betreffende Uneinigkeiten in der Gemeinde, von denen er durch seine römischen Freunde Nachricht erhalten haben muß. Daß dieser dissensus zwischen Heiden- und Judenchristen stattgefunden, muß aus Kap. 15, 7—9. geschlossen werden. Eine Fraction der Gemeinde glaubte den Fleisch- und Weingenuß gänzlich vermeiden und gewisse jüdische Feiertage mit halten zu müssen. Die älteren Erklärer Chrys., Theod., Theod. Mops. zu V. 13., Ambros., Hier., der syr. Schol., Calv., Bulling., Buc., Este u. A. dachten hier nur an die das Gesetz fortgesetzt beibehaltenden Judenchristen, wie namentlich die palästinensischen, für welche denn auch die Sabbathe und Neumonde noch ihre Bedeutung behielten (vgl. Kol. 2, 16.). Aber schon Orig. macht sich den Einwand, daß ja Fleisch und Wein im Gesetze nicht verboten, gegen welchen Einwand das nicht ausreichen kann, was Chrys., Par. annimmt, daß sie sich nur darum aller Fleischspeisen enthalten, um durch die Enthaltung vom Schweinefleisch sich nicht sofort als Judaisten zu erkennen zu geben: Orig. zieht daher die mystische Bedeutung vor, daß von den cibis verbi Dei die Rede sei. Auch würde doch, wie milde auch P. über die bloß nationale Anhänglichkeit an das Gesetz dachte, diese Milde nicht mehr zu erwarten gewesen seyn, wenn diese Schwachgläubigen sich auch die Freieren zu richten unterfingen (V. 3. 4. 10. 13.) — wäre damit nicht eben die Ueberzeugung einer religiösen Nothwendigkeit der Gesetzesbeobachtung ausgesprochen worden, wogegen P. im Briefe an die Gal. sich mit so

viel Schärfe erklärt? Man vgl. auch, wie aus ganz anderem Tone er K. 16, 17 f. gegen die Judaisten spricht. Und noch weniger hätte P. die Heidenchristen zur Nachgiebigkeit gegen diesen Standpunkt (V. 15. 20. 21.) auffordern können.

Läßt sich nun an gesetzliche Eiferer nicht denken, so liegt am Nächsten unter diesen Schwachgläubigen sich Asketen vorzustellen — zwar nicht pythagoräische Heidenchristen, wie Eichh. wollte, denn diese Annahme ist schon nach 15, 7—9 unzulässig, aber an jüdisch christliche Asketen. In jener begonnenen Periode der stärkeren Sehnsucht nach dem Heil und der Vermischung morgenländischer und abendländischer Grundsätze war auch die Askese in das palästinensische Judenthum eingedrungen. Josephus vita §. 3. erzählt von einigen in Rom gefangenen Priestern, welche keine anderen als Pflanzenspeisen genossen; dasselbe erzählt er von Matth., und Hegesipp bei Euseb. von Jacobus. Dürfen wir bei diesen Asketen über das Fasten diejenigen Grundsätze voraussetzen, welche Tertull. de jejuniis c. 2. (const. apost. 6, 10.) als die der katholischen Richtung zu aller Zeit ansieht, so wäre hier auch nicht wie bei den Kolossern an eine auf dogmatischer Basis fundirte Enthaltsamkeit zu denken; von Tert. nämlich wird nur diejenige Askese anerkannt, welche — das vierzigtägige Fasten ausgenommen — alles Fasten der eigenen Entscheidung überläßt, auch ausdrücklich aus Marc. 7, 15. erwiesen, daß nicht die innere Unreinigkeit gewisser Speisen, sondern das subjektive Bedürfniß des Fastenden der Grund des Fastens sei. Nun aber wird von den abstinentes unseres Briefes bemerkt, daß sie in den Speisen selbst das Anstößige finden (V. 14. 20.), auch richten sie die Nichtfastenden (V. 3. 10.). Daher schließt auch Phil., daß, wenn hier von Asketen die Rede sei, die Askese ebenso wie 1 Tim. 4, 24. auf dogmatischer Irrlehre beruht haben müsse, und dann von dem Ap. auch dogmatisch bekämpft seyn würde. Dieses Letztere nun ist allerdings zuzugeben. Dagegen führt die objektive Verwerfung gewisser Speisen nicht mit Nothwendigkeit darauf, daß dem *ἀκάθαρτον* eine dogmatische Motivirung zu Grunde gelegen habe: *ἀκάθαρτον* konnten jene Asketen auch diejenigen Gattungen von Speisen nennen, welche der Seele einen ethischen *μολυσμός* zuzogen, wie z. B. Jambl.

de myst. Aegypt. 6, 2. von allem Getödteten dies behauptet: διότι τὸ μὴ ζῶον ζῶντι, ὥςπερ τῷ καθαρῷ τὸ ῥυπαρὸν, μολυσμόν τινα ἐντίθησι, und die Gründe der Neuplatoniker, Pythagoräer und Kirchenväter gegen Thierspeisen gar nicht bloß dogmatischer, sondern auch ethischer Art sind — weil reichere Speisen nach dem Ausdrucke von Clemens Alex. den κοιλοδαίμων nähren, namentlich weil der spiritus animalis auf den Menschen übergeht u. a. (vgl. z. B. Clem. Alex. paedag. lib. 2. T. I. 170. II. 850. ed. Potter. Seneca ep. 106.). So war der Grund der Fleisch- und Weinenthaltung bei den Essäern (Philo de vita contempl. c. 4. Tom. II. 477. ed. Maug.) ethischer Art, ebenso in der alten Kirche für die Fleisch- und Weinenthaltung in der παρασκευὴ τοῦ πάσχα (const. apost. 5, 18.), und auch noch bei den neueren Juden kommt diese Fleisch- und Weinenthaltung als Bußäußerung an dem sog. Tempelfeste vor (Bodenschatz kirchl. Verf. der neueren Juden 2, 92.). Daß einer solchen bloß ethischen Askese das Richten der Essenden weniger nahe gelegen haben würde, wie auch Neand. meint, vermögen wir nicht zuzugeben: glaubten die Aengstlichen die Freieren in Seelengefahr zu sehen, so lag auch eine bedenkliche Beurtheilung nahe. Ebensowenig wird sich sagen lassen, daß den Freieren weniger nahe gelegen haben würde zu überschätzen als zu verachten, denn wer mit dem Ap. den Grundsatz V. 14. aussprach, dem lag es auch nahe sich seiner höheren Gnosis zu rühmen (1 Kor. 8, 1.). Dennoch wird man bei der Ansicht, daß unter den Schwachgläubigen Asketen zu denken sind, nicht stehen bleiben können. Zweierlei erscheint damit unvereinbar. Wie nachsichtig auch der Ap. gegen solche selbst verleugnende und dabei nicht verdammungssüchtige Moralisten seyn mochte, das würde er doch nicht von den Freieren verlangt haben, sich in Gegenwart derselben des Fleischgenusses zu enthalten, was diesen überdies, wenn sie überhaupt solche Askese für nöthig hielten, auch gar nicht ausreichend erschienen wäre. Sodann läßt sich auch nicht wohl denken, daß in Rom Männer von diesen Grundsätzen eine Partei hätten bilden können, da sie sonst immer nur als einzelne Merkwürdigkeiten erwähnt werden. Dieses letztere Bedenken würde freilich hinwegfallen bei der Baur'schen Ansicht,

nach welcher diese asketischen Grundsätze sämmtlichen römischen Judenchristen eigen gewesen seyn sollen, und zwar weil, zufolge der Angabe bei Epiph., von den Ebioniten aus gnostischen Ansichten der Fleischgenuß als aus der Zeugung stammend verworfen worden sei. Es gründet sich diese Hypothese auf die Voraussetzung der Identität des Ebionitismus mit dem Judenchristenthum und der überwiegenden Majorität der Judenchristen in Rom, mit welcher indeß an vorliegender St. auch dies nicht wohl stimmen würde, daß die Heidenchristen ermahnt werden, die Judenchristen nicht aus ihrer Gemeinschaft auszuschließen (V. 1.). Sehen wir aber von diesen Voraussetzungen ab, so entsteht auch hier, wie Kap. 13., die Frage, ob der Ap. einen solchen häretischen Irrthum, der 1 Tim. 4, 1—3. als Teufelslehre bezeichnet wird, ganz mit Stillschweigen übergangen haben sollte. Es kommt hiezu noch dieses, daß die Enthaltung von dem Wein nicht bezeugt ist, sondern nur durch Combinationen erschlossen wird.

Sind nun die genannten Ansichten nicht haltbar, so bleibt nur diejenige übrig, welche Aug. in seinen prop. und de mor. Manich. 2, 14*) aufgestellt hat. Nach Aug. ist hier von denselben Personen wie 1 Kor. 8. die Rede, und zwar hier von solchen, welche, weil sie bei Einkäufen auf den Märkten das Götzenopferfleisch nicht hinlänglich auszusondern vermochten, sich des Fleischgenusses lieber ganz enthielten. Diese Erkl. deutet Cocc. an, sie ist in neuerer Zeit von Mich., Phil., und besonders von Neand. vertreten worden, und hat allerdings bei Weitem am Meisten für sich. Das Bedenken, daß doch der Ap. mit keinem Worte der εἰδωλόθυτα erwähnt, kann nicht dagegen entscheiden, wo so wichtige Instanzen dafür zusammentreffen: da den Lesern die Verhältnisse bekannt waren, so bedurfte es nicht nothwendig einer Hinweisung auf die Gründe der Abstinenz. Durch mehrfache Belege läßt sich nämlich darthun, daß die Furcht mit Götzenopferfleisch oder mit dem schon 5 M. 32, 38. verabscheuten Libationsweine in

---

*) Auch Clem., Paed. 2, 1. und Basil. regal. brev. resp. 64. werden als Vertreter derselben Ansicht angeführt, indeß wiewohl sie die Aussprüche von Röm. 14. neben dem von 1 Kor. 8. anführen, so findet sich doch bei ihnen keine bestimmte Erklärung.

Berührung zu kommen seit den Makkabäerzeiten so stark geworden war, daß manche Juden sich auf Gemüse (welche ja bei den Götzenopfern nicht gebraucht wurden), und auf Wasser beschränkten. So liest man von Judas Makk. 2 Makk. 5, 27., daß er in der Wüste sich nur von Kräutern genährt, *πρὸς τὸ μὴ μετασχεῖν τοῦ μολυσμοῦ*, von Daniel 1, 8. 12. 16., daß er die königliche Tafel verschmäht und sich mit Gemüsen und Wasser begnügt; addit. ad Esth. 4, 14, daß auch Esther die Speisen und die *σπονδαί* des Königs verschmäht, und Tobias K. 1, 9. rühmt sich Tobias, unter seiner *πατριά* im Exil der Einzige gewesen zu seyn, welcher keine Speisen der Heiden berührte. Man könnte aus dieser letztern Stelle auch schließen, daß die Skrupulosität schon damals, wie bei den späteren Juden, selbst Speisen vermieden habe, die nur durch die Hand der Heiden gegangen, oder die in ihren Gefäßen bereitet worden, worüber schon die Mischna in dem Traktat Aboda sara und Cholin ausführliche Vorschrift giebt. So ließe sich in Frage stellen, ob nicht auch die Schwachgläubigen unseres Kap. selbst so weit gegangen. Phil. glaubt gerade den entgegengesetzten Schluß machen zu dürfen: es müßten dieselben im freieren paul. Sinne noch mit Heiden und Heidenchristen die Speisegemeinschaft unterhalten haben, denn hätten sie dieselbe wie die strengern Judaisten abgebrochen, so wäre auch die Veranlassung hinweggefallen, sich auf Gemüse und Wasser zu beschränken, da sie sog. koscheres Fleisch und Wein sich eben so gut hätten verschaffen können, wie noch die heutigen Juden — ein Bedenken, welches auch in Betreff Daniels Ephräm Syr. und Polychronius ausspricht (Lengerke Comm. zu Dan. 1, 8.). Phil. meint, daß die Schwachen in unsrer St. solche gewesen seyn müßten, welche im freieren Geiste von der Speisegemeinschaft der Heiden und Heidenchristen sich nicht zurückgezogen, da sie ja im entgegengesetzten Falle gar nicht eine solche Abstinenz nöthig gehabt haben würden, sondern sich eben so gut wie die damaligen strengeren Judaisten und die heutigen Juden sog. koscheres (כָּשֵׁר) Fleisch und Wein hätten verschaffen können. Daß die Speisegemeinschaft wenigstens mit Heidenchristen nicht abgebrochen wurde, darauf beruht allerdings die Voraussetzung dieser Ermahnungen (V. 15. 21.), wie ja auch V. 1 darauf deutet,

daß die Absonderung vielmehr von den Heidenchristen ausging. Uebrigens aber dürfte es den damaligen Juden, in den Fällen, wo sie nicht selbst schlachteten und keinen eigenen Weinbau hatten, nicht so ganz leicht geworden seyn, sich erlaubtes Fleisch und Wein zu verschaffen. Jüdische Schechter, von denen Fleisch zu kaufen gewesen wäre, scheint es damals noch nicht gegeben zu haben (Tr. Cholin c. 1. §. 1.), und wie verklausulirt der Weinkauf von Heiden war, zeigt Tr. Aboda sara. — Was nun insbesondere noch wahrscheinlich macht, daß der Ap. die auf das Opferfleisch und die Opferlibation bezügliche Bedenklichkeit vor Augen hatte, ist der Umstand, daß schon das apost. Dekret Apg. 15. in diesem Stücke die Anbequemung an die ehemaligen Juden ausdrücklich verlangt, und daß 1 Kor. 8, 10. uns zeigt, wie sehr sie sich der Ap. angelegen seyn ließ. Nur findet Phil. noch den Umstand bedenklich, daß sie auch in Bezug auf die jüd. Festtage das *κρίνειν* übten, und hienach dennoch zu denen gezählt werden müßten, welche auch die Heiden zur Gesetzbeobachtung für verpflichtet hielten, weshalb man besser thue, auch unter den Schwachen, von denen hier die Rede, wieder zwei Parteien zu unterscheiden. Allein davon abgesehen, daß diesen *φρονοῦντες τὴν ἡμέραν* das *κρίνειν* nicht ausdrücklich zugeschrieben wird, ist es auch gewiß nicht richtig, dem *κρίνειν* die Bed. des Verdammens und damit des Absprechens der Seligkeit zuzuschreiben. *Κρίνειν* ist ein Begriff von verschiedenen Abstufungen, von dem bedenklichen Urtheil bis zum Verdammen. Wären sie bis zu dem Letzteren fortgeschritten, so hätten sie auch die Speisegemeinschaft mit den Heidenchristen verweigert, während nach V. 1. die Zurückhaltung mehr von den Heiden ausgeht. Das *κρίνειν* ist wohl nichts Andres als die *διάκρισις* V. 1., „ein Kritisiren," wie ja auch V. 13. das *κρ.* beiden Theilen beigelegt wird, und vermuthlich auch V. 4.

V. 1. Der Ap. wendet sich hier und überhaupt (s. V. 13 f.) mit seiner Ermahnung vorzugsweise an die Stärkeren — nicht sowohl darum, weil die Heidenchristen die Masse der Gemeinden bilden, als vielmehr nach dem christlichen Grundsatze, den Chrys. ausspricht: *τὸ ἠσθενηκὸς μέρος ἀεὶ πλείονος δεῖται τῆς προνοίας*, und wohl auch nach der schonenden

Vorliebe, die er für sein Volk hegt. Diese Stärkeren mahnt er, die Schwächeren in ihren Verkehr und ihre Gemeinschaft aufzunehmen — diese Bed. hat *προςλαμβάνεσθαι* V. 3. 15, 7; in Sir. 19, 20. drückt es einen schwächeren Grad der Theilnahme aus als *ἀγαπᾶν*: *φόβος κυρίου ἀρχὴ προςλήψεως, σοφία δὲ παρ᾽ αὐτοῦ (θεοῦ) ἀγάπην περιποιεῖ.* Sollte die Unduldsamkeit in diesem Falle bloß auf Seiten der Heidenchristen gelegen haben, so müßte man sich darüber wundern. Solche Heidenchristen, welche mit den noch am Gesetze hangenden Gläubigen aus dem Judenthum nicht *κοινωνεῖν ὁμιλίας ἢ ἑστίας* wollten, erwähnt allerdings in späterer Zeit auch Just. M., die er von seinem Standpunkt aus mit den hier von P. gebrauchten Ausdrücken das *ἀσθενὲς τῆς γνώσεως* zu schonen ermahnt, und sie *ὡς ἀδελφοὺς προςλαμβάνεσθαι* und *κοινωνεῖν αὐτῶν* verlangt (dial. c. Tryph. c. 47. S. 143. ed. Par.). Zur Zeit Justins war indeß das Judenchristenthum auch schon die ganz unterlegene Partei. Möglich, daß es eben nur die Schonung gegen Israel ist, welche den Ap. der Absonderung der Judenchristen hier nicht gedenken läßt: 15, 7. geht die Ermahnung *προςλαμβάνεσθε ἀλλήλους* auf beide Theile.

Welche Bed. hat nun *πίστις* hier? Bezeichnet es in dem gewöhnlichen biblischen Sinne den religiösen Glauben, oder die sogenannte moralische Ueberzeugung, deren Inhalt unter Umständen auch der Irrthum seyn kann? Ist der *ἀσθενήσας τῇ πίστει*, welcher 15, 1. *ἀδύνατος* heißt, der im christlichen Glauben Schwache, oder der der Festigkeit moralischer Ueberzeugung Ermangelnde? Mit verstärkter Kraft kehrt diese Frage bei V. 22. 23. wieder; zu V. 22. bemerkt Chrys.: *πίστιν ἐνταῦθα οὐ τὴν περὶ δογμάτων, ἀλλὰ τὴν περὶ προςκειμένης ὑποθέσεως λέγει.* So auch Theod., Theod. Mops. zu V. 1., Ambros., aber von Pel. wurde der praktische Glaube verstanden: non ex fide, quae per caritatem operatur: quidquid ergo alium destruit, ex fide non est, von der Mehrzahl der Glaube an das kirchliche Dogma: von Orig., Aug. (c. Jul. l. 4. c. 3. 4., c. duas ep. Pel. 1, 3 u. a.), ebenso von Abäl., Bernh., Thom. Aqu. — der rechtfertigende Glaube von

den symb. Büchern in der Apol. S. 66. 179 ed. Rech., Form. Conc. S. 700., und so von Luth. (Walch VI. 1877., VIII. 1809. 2400. 2729*) Mel.**), Zw., Bulling., Calv., von den luth. Interpreten Bald., Weller, Calov, wiewohl so, daß dem nächsten Sinne nach das Wort jede Art der Ueberzeugung, auch die certitudo conscientiae, umfassen solle, vgl. namentlich Jak. Martini Vernunftspiegel 1618. S. 925. Von der august. Erkl. wendet sich seit der Reformation die kathol. Exegese ab, seitdem die luth. Theologen auf Grund dieses Ausspruchs die fides für die nothwendige forma boni operis erklären. Este, Bellarm., Justin., a Lap. bestehen darauf, daß πίστις V. 23. nur von der materia subjecta, also von der moralischen Ueberzeugung des Erlaubten verstanden werden könne, so auch bei V. 23. gl. interl., auch Er., Pellic., Pisc., J. Gerh. im Comm. zu d. Stelle, unter den Luth. Calixt, Ge. König casus consc. S. 15., welcher fragt, ob man denn esse, das Recht verwalte u. s. w., quia credimus remissa nobis esse peccata? ferner die Arminianer (Episc. instit. 3, 2. 3.) und Socinianer. Dagegen wurde V. 1. ἀσθενοῦντες τῇ πίστει von solchen erklärt, qui nondum in fide adoleverint, Er. qui nondum omnibus dogmatis assensum praebent (so auch Crell, Schlicht., Limb.), Andere: qui nondum credunt, Christum libertatem fecisse utendi quibuslibet (Pellic., Este, Beza, Calixt, Beausobre). Von Calv., Beza, Seml. wurde dabei πίστις von der Glaubenslehre verstanden. Die moderne Auslegung fand begreiflicherweise ebenfalls in V. 22. 23. nur die moralische Ueberzeugungstreue, Einige wie Rosenm., Fr., B.-Crus. in V. 1. nur die Bezeichnung des ἀσθενήσας τῇ συνειδήσει (1 Kor. 8, 7.), das διακρινόμενος V. 23. Das Letztere ist freilich unzulässig, denn ihrer Sache

---

*) In der vorletzten St.: „Was du im Zweifel thust, ob wir in Gnade bei Gott seien, kann nicht anders denn Sünde seyn, nach Röm. 14, 23.“ An der letzteren: „Wer an Den nicht glaubet, denen sind nicht allein seine Sünden, sondern auch seine guten Werke tödtlich.“

**) Mit Unrecht verweist Reiche auf Mel. opp. IV. S. 411. zu 1 Tim. 4, zum Belege, daß auch Mel. πίστις in 14, 23, nur von der persuasio conscientiae erkläre. Ausdrücklich versteht er dort die fides dogmatica, und auch an u. St.

gewiß waren die *λάχανα ἐσθίοντες* nicht weniger als die Andern, wie schon aus ihrem *κρίνειν* sich ergiebt, dagegen durfte das Bedenken an dieser Fassung nicht irre machen, ob denn der Ap. in ethischen Fragen die bloße Consequenz zur obersten Norm gemacht haben sollte. Die oberste wäre es nicht, sondern nur die nächste, in Ermangelung einer höheren, wie er ja würklich auch den *λάχανα ἐσθίων* seiner Ueberzeugung gemäß zu handeln auffordert*).

Es sind allerdings bestimmte Gründe vorhanden bei V. 22. 23. nur an die Ueberzeugungstreue zu denken: darauf führt der Gegensatz von *ὁ διακρινόμενος* zu *ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως*, V. 22. das *πίστιν ἔχεις*, welches dem *ἐν ᾧ δοκιμάζει* entspricht, ferner in V. 5. die Aufforderung zum *πληροφορεῖσθαι ἐν τῷ νοΐ*, das *πέπεισμαι* V. 14., weshalb denn auch das *ὁ πιστεύων* V. 2. so erklärt werden zu müssen scheint. Andrerseits tritt jedoch auch entgegen, daß *πίστιν ἔχειν*, *πιστεύειν* nur an dieser St. von P. von der moralischen Gewißheit gebraucht worden wäre, daß das *φρονεῖ κυρίῳ* V. 6. und das *πέπεισμαι ἐν κυρίῳ* V. 14. doch auch eine auf den religiösen Glauben gegründete, daher religiös sittliche Ueberzeugung weist. In der That stehen sich aber auch beide Erklärungen nicht entgegen, sondern ist die erstere als in der letzteren mit einbegriffen zu denken. Enthält nicht der christliche Glaube, insbesondere der Glaube an die Erlösung, auch zugleich das sittliche Urtheil über das Erlaubte und Unerlaubte, über das, was zur Theilnahme an der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* V. 17. 18. erforderlich und nicht erforderlich ist? Ganz richtig wird schon von Thom. geurtheilt: id quod universaliter tenemus, puta usum ciborum esse licitum vel illicitum, conscientia applicat ad opus, quod est faciendum. P. Martyr.: si conscientia ex fide non credat, id quod agimus placere

---

*) Auch wäre dann, worauf J. Müller Lehre von der Sünde I. 284. aufmerksam macht, das negativ ausgedrückte: *πᾶν ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἐστὶ* dem positiven: *πᾶν ὃ ἐκ πίστεως δίκαιόν ἐστιν* nicht gleich. „Das ist der Fluch des sittlichen Irrthums, daß er den Menschen verdammt, wenn er seiner subjektiven Ueberzeugung zuwiderhandelt und ihn doch nicht rechtfertigt, wenn er, ihr folgend, das Verwerfliche thut.“

Deo. So Beng., M. Pfaff in der Abh. über diese St., u. hierauf kommt auch zurück, was mit mehr oder minderer Klarheit des Ausdrucks von Rück., Kölln., Mey., de W. zu V. 1. bemerkt wird, von denen die drei Letzteren dieselbe Erkl. auch bei V. 23. anwenden. — *Πᾶν* aber ist nicht universell zu fassen, sondern auf die vorliegende *ὑπόθεσις* zu beziehen, auf die sog. adiaphora moralia d. i. nach der von Thom. (Summa Th. II. 1. q. 18. 8.) gegebenen Bestimmung: „Handlungen ohne rationalen Inhalt," nach der reformatorischen Fassung: „ohne Norm im Worte Gottes." Es ist dieselbe Klasse von Handlungen, von welcher P. das *οὐ δεδούλωται ἐν τοῖς τοιούτοις* braucht (1 Kor. 7, 15.). Verhielte es sich anders, so müßte zweifelhaft werden, ob Gläubige nicht unter Umständen von den allgemeinen sittlichen Verpflichtungen ausgenommen, wie diese Ansicht der Lehre von der virtus heroica zu Grunde lag (s. ob. S. 475.). Steht dieses fest, so kann auch jene Erkl. von V. 23. sich nicht halten, nach welcher aus diesem Ausspruche, wie aus Hebr. 11, 6. von Orig., Aug., gl. ordin., Thom., Luth., Mel., Cal. u. A. das „virtutes paganorum sunt splendida vitia" gefolgert wurde. Orig., welcher 1 Kor. 10, 31. als Parallele betrachtet, spricht: unde videndum est, ne forte, etiamsi quid boni operis apud illos (haereticos) geri videtur, quia non sit ex fide, vertatur in peccatum; gloss. ord.: omnis vita infidelium peccatum est, sicut omnis vita fidelium est meritum, nihil enim bonum est sine summo bono. Mel. loci theol., ed. Aug. p. 27: non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiis haberi. Exegetisch unhaltbar ist diese Folgerung, da der Text eben die Beschränkung des *πᾶν* auf die adiaphora verlangt, dogmatisch unhaltbar, da das unvollkommene Gute mit der Sünde verwechselt wird, und dieses im Widerspruch mit denjenigen Schriftstellen, welche auch dem Heiden gottgefälliges Gutes beilegen Apg. 10, 4. vgl. Röm. 2, 14. 26. Vgl. M. Pfaff de sensu verb. quod ex fide non est etc. 1737.

---

*) Sehr passend wird man zu dem Ausspruche jenen Zusatz zu Luc. 6, 4. in cod. D. vergleichen können. Jesus wird aufmerksam gemacht, daß Einer am Sabbath arbeitet und spricht zu ihm: *εἰ οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἶ, εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπικατάρατος κ. παραβάτης εἶ νόμου.*

Μὴ εἰς διακρίσεις διαλ. Das *εἰς* wie vorher V. 14. von dem unbeabsichtigten Erfolge, *διαλογισμός* schon im Klassischen von „sorglichen, bedenklichen Gedanken", neben *φροντίδες* Plato Axioch. 387. A. Steph. (vgl. Steph. thesaur. ed. Par.), und so gewöhnlich im Hellenistischen, neben *φόβος καρδίας* Sir. 14, 2. *Διάκρισις* nur noch an zwei Stellen des N. T. Hebr. 5, 4. 1 Kor. 12, 10., und zwar in der Bed. „Untersuchung, Beurtheilung." Auch hier ist nun dieser Sinn ganz passend: „nehmet unter euch auf — doch nicht zum Kritisiren von Bedenklichkeiten." Bliebe man nur bei der Bed. „Gedanken" stehen, so ließe sich an eine Vermahnung beider Theile denken; indeß hat doch der Ap. absichtlich mit der Ermahnung an die Stärkeren begonnen. Diesen Sinn drückt die Vulg. aus: non in disceptationibus cogitationum, Philox. ܠܐ ܒܦܘܠܓܐ ܕܡܚܫܒܬܐ, Ulf., Chrys., der jedoch das Kritisiren den Schwachen beilegt, Phot., Aug., Pel., und mit Ausnahme von Rück. und Phil. alle Neueren. Phil. nimmt daran Anstoß, daß dem Stärkeren statt des *ἐξουθενεῖν* das *κρίνειν* beigelegt seyn sollte: ein geringschätziges Kritisiren ließ sich demselben aber wohl beilegen; ferner daß *διαλογισμοί* immer nur von zweifelnden Gedanken stehe, welche die Schwachen „von Haus aus nicht hatten": wir meinen aber auch, daß *διαλογισμοί* soviel als: „ängstliche Bedenklichkeiten" sind. Phil. ist daher auf Luth. zurückgekommen, „nicht zur Erweckung von Gedankenzweifeln" (Beng., Olsh.), dem Sinne nach auch der Aethiope: ne sollicitetis ejus placendi studium. *Διάκρισις* in der Bed. „Zweifel" findet sich allerdings bei Theod. zu V. 22. 23., bei Oekum. zu V. 20. und hier in der Erkl. des Theoph., welcher indeß die zweifelnden Gedanken dem Stärkeren beilegt: *μὴ διακρινόμενοι, μὴ σκανδαλιζόμενοι ἐπ' ἀσθενείᾳ (αὐτῶν)*. Wäre dann nicht aber eines der beiden Worte überflüssig? Jedenfalls würde auch das bloße *εἰς διαλογισμούς* denselben Sinn ausdrücken. Von Er., Beza, Er. Schmid ist für *διαλογισμοί* die klassische Bed. „Unterredung" angenommen worden, für *διάκρισις* „Kampf". Beza, Er. Schmid: non ad certamina disceptationum; Er.: non ad dijudicationes disputationum.

V. 2. 3. *Πίστις* von der religiös sittlichen Ueberzeugung (s. zu V. 1.): „er hat den Glauben" — es liegt dann in dem nachfolgenden Verbum das *ἐξεῖναι* mit eingeschlossen (Win. S. 371.). — Hätten wir unter den Schwachen Asketen zu verstehen, so würde bei *λάχανα* nicht an Kochgemüse zu denken seyn, sondern, wie Euseb. von den Asketen sagt: *διὸ καὶ μέχρι νῦν οἷς λόγος ἐγκρατείας ἁπαξαπάντων ἀπέχονται, λαχανώδει χλόῃ καὶ καρποῖς δένδρων προσοψήμασιν ἡδίστῃ ἀπολαύσει χρώμενοι* (praep. ev. lib. 8. sub fin.). War jedoch nur Vermeidung des Opferfleisches der Zweck, so wird auch die Enthaltung bis zu diesem Grade nicht gegangen seyn. — *Ἐξουθενεῖν* deutet auf denselben Dünkel der Aufklärung, welcher sich bei den Heidenchristen 1 Kor. 8 findet, und gehört dieses *ἐξουθενεῖν* als Species unter das *κρίνειν*. Was aber Gott in seine Gemeinde aufgenommen, darf nicht mehr mit Verachtung angesehen werden.

V. 4. Grund, warum dieses *κρίνειν* unterbleiben soll. Die Ausleger, welche nicht berücksichtigen, daß das *ἐξουθενεῖν* nur als Species des *κρίνειν* anzusehen, verstehen unter diesem *σύ* nur den richtenden Schwachen. Aber sollte P., nachdem er sich V. 1. mit seinem Tadel absichtlich an den Stärkeren gewandt und V. 2. beide Theile parallel neben einander gestellt, den angeführten Grund, warum Beides nicht geschehen dürfe, bloß dem Schwachen vorgehalten haben? Wir beziehen daher mit Chrys. das *σύ* auf beide Theile. Unter *κύριος* wird am Richtigsten Christus verstanden, da V. 9. das in V. 8. vorangehende *κύριος* erklärt; auch würde *θεός* — seine Aechtheit vorausgesetzt — hiefür sprechen; denn wäre unter *κύριος* Gott gemeint, hätte es nicht genügt, mit dem bloßen *δυνατεῖ γάρ* fortzufahren? Der Ap. denkt sich also das christliche Bewußtseyn als beherrscht von dem Gedanken, daß derjenige auch unser Herr sei, dessen Namen wir tragen, der sich uns zum Eigenthum erworben V. 9. (1 Kor. 6, 20. 1 Petr. 2, 9.). — Statt *δυνατός* ist mit Lachm., Tischd. das gewähltere *δυνατεῖ* zu lesen (2 Kor. 13, 3.). — Stehen und Fallen kommt sonst von dem Bestehen im Gerichte Gottes vor Ps. 1, 4. Luc. 21, 36. Esra 8, 17.: *οὐ γάρ ἔστι στῆναι ἔμπροσθέν σου ἐπὶ τούτοις*. Der Dat. *τῷ ἰδίῳ κυ-*

ρίῳ als dat. comm. und incomm. So hier Tolet., Calv., a Lap., Este, Grot., Spen., Cler., Reiche. Dagegen Chrys., Aug. de correpl. et grat. c. 12., und das ganze Alterthum bis auf Zw., Luth. („er mag wieder aufgerichtet werden") von dem sittlichen Stehen, Buc. potest eum in veritatem (veritate?) confirmare — von Prädestinatianern für die Lehre von der perseverantia gratiae benutzt. Treten wir diesen Auslegern bei, so würde unserer Ansicht nach diese Erkl. so auszuführen seyn. Der Gedanke wäre dann nicht so zu fassen wie Fr. thut: στῆσαι efficere, ne quod nefas esse duxerit committat, στήκειν recte facere, πίπτειν peccare; denn entsprechend dieser Fassung von στῆσαι müßte ja auch στήκειν und πίπτειν von dem ἐκ πίστεως φαγεῖν, und dem διακρινόμενος φαγεῖν verstanden werden, aber V. 3. zeigt, daß es nur heißen könnte: „vollkommenen oder unvollkommenen Glauben haben", und στῆσαι nur ausdrücken, daß Gott ihn von seinem unvollkommenen Glauben zu dem vollkommnen führen kann. Allein dieser Gebrauch von στήκειν und πίπτειν wäre ohne Analogie, namentlich πίπτειν würde dem Bilde gar nicht entsprechen. Zwar pflegt man 1 Kor. 10, 12. als Parallele anzuführen, aber ἑστάναι wird man dort nur mit Beng. erklären dürfen: stare in beneplacito Dei, welcher Sinn auch Röm. 11, 20. mit anklingt, daher wir denn auch hier mit Par. erklären würden: recte vel secus agentem placere vel displicere Deo. Würden nun die Ausdrücke so gefaßt, so ergäbe sich, daß der ethische und der juridische Sinn sich decken, daß der letztere nur ein Anschauungsschema des erstern ist, vgl. zu Kap. 2. S. 93. Damit fiele auch jener Einwand, welchen Rück., Fr., Mey., de W. für entscheidend gegen den juridischen Sinn ansehen, daß nämlich das Bestehen vor Gericht doch nicht als Werk der göttlichen Allmacht, sondern nur der Güte angesehen worden sei. In Gottes Macht, könnte man nämlich sagen, stehe es, seinen Glauben so vollkommen zu machen, daß er ihm wohlgefalle, wobei auf das δυνατός 11, 23. zu verweisen wäre. Es erscheint uns jedoch überhaupt sehr zweifelhaft, ob der Ap. jenen ethischen Sinn in die Worte gelegt. Kann nämlich bei der ethischen Fassung das στῆσαι keinen andern Sinn haben als „von dem unvollkommenen

Glauben zum vollkommnenen führen", hieße dieses etwas Anderes als: „dem Schwachgläubigen zum Glauben des Starkgläubigen verhelfen"? Ist nun nicht aber die Voraussetzung des Ap.'s vielmehr die, daß der Schwachgläubige als ein φρονῶν τῷ κυρίῳ vor dem Gerichte ebensowohl bestehen kann als der Starkgläubige? Wir ziehen daher vor, στήκειν und πίπτειν lediglich im judiciellen Sinne zunehmen, und zwar mit Verweisung auf das ob. S. 93. über das Endgericht Bemerkte. Der Dat. τῷ ἰδίῳ κυρίῳ ist dann ähnlich zu fassen wie V. 8. „nach dem Willen, nach dem Urtheilsspruche," vgl. zu V. 8. Was aber den Anstoß betrifft, daß sein Stehenbleiben als Werk der Allmacht Gottes bezeichnet wird, so wird dieses, falls θεός hier von Christus dem Richter zu unterscheiden, allerdings von einem ethischen Würken Gottes verstanden werden, nämlich davon, daß Gott den noch unentwickelten Rechtfertigungsglauben so intensiv machen kann, daß er im Gericht eben die Probe besteht wie der entwickelte, wie denn ein unfreier pietistisch-ängstlicher Glaube an die Rechtfertigung doch dieselbe das Leben beherrschende Kraft haben kann wie der freie eines Luther. Nun lesen aber die vorzüglichsten Zeugen cod. ABC* u. a. ὁ κύριος (so auch Tisch.), Pesch. κύριος αὐτοῦ, dann ergiebt sich eine dem Pragmatismus des Ap.'s höchst angemessene Idee, daß der Richter für diese Glaubensschwäche der ehemaligen Juden sogar genügende Entschuldigungsgründe auffinden werde. — Das Verbot des Richters aber geht nach dem Zusammenhange zunächst auf das Richten in Dingen, wo der Herr nicht — nämlich durch seine Willenserklärung — gerichtet hat, auf das judicare extra verbum Dei, wie Calv. sagt. Da über das Erlaubte eben nicht aus der Natur der Handlung geurtheilt werden kann, sondern nur aus dem Verhältniß der Person zur Handlung, so ist hier das Urtheil dem Allwissenden zu überlassen. Doch hat der Ap. wohl zugleich die Wurzel, aus welcher die Lust zum Richten kommt, im Auge (Matth. 7, 1.), die lieblose Selbstsucht, mit dem κρίνειν ist Jak. 4, 10. das καταλαλεῖν parallel gestellt (s. unten zu V. 10.).

V. 5. Der zweite weniger betonte Streitpunkt. Wie von den Speisegeboten, so konnte auch von den jüd. Festta-

gen (Kol. 2, 16) namentlich von dem Sabbath der Judenchrist sich nicht entwöhnen, wie denn die Sabbathsfeier noch bis in das 5. Jahrh. der Kirche vorkommt, auch in Constit. ap. 25. Gegen diese geheiligte Sitte erklärt sich hier der Ap. gar nicht, sondern begnügt sich nur mit dem Verlangen, daß alles Thun aus fester religiöser Ueberzeugung komme. — *Κρίνειν* c. acc. „sich für etwas erklären", daher „auswählen, gutheißen, vorziehen" s. Passow, Pape. Daher „einen Tag dem andern vorziehen — jeden Tag gut heißen." Dieses Vorziehen nun kann doch wohl nur darin bestehen, daß er als Festtag geheiligt wird: nachher steht dafür *φρονεῖν* im Sinne von curare. Da jedoch eben vorher von Speiseenthaltung die Rede war, so denken Chrys., Theod., Pel., Cl. ord. an ein Vorziehen als Fasttage — auch Vulg., Aug., Fr., und zwar nach der klassischen Bed. des *ἡμέραν παρ᾽ ἡμέραν* d. i. alternis diebus, Vulg.: judicat diem inter diem. Man hätte dann an solche Privatfasten zu denken, wie die Pharisäer sie übten (Matth. 9, 14.), allein nach dem Talmud und nach Luc. 18, 12. wurden diese nur des Montags und Donnerstags vollzogen: auch würde diese Annahme nur haltbar seyn, wenn von Asketen die Rede wäre, nicht aber von Solchen, welche das Opferfleisch vermeiden wollten. Beng. legt hinein: omni tempore ex aequo bene esse faciendum. Doch wurden zum Almosengeben keine bestimmten Tage festgesetzt, außer etwa insofern beim Synagogengottesdienst am Sabbath Almosen gespendet wurden. Auch die Parallele mit Kol. 2, 16., Gal. 4, 10. läßt am ehesten an Festtage denken, die bei den Juden grade nicht Fasttage waren. Vgl. Win. Reallex. s. v. Fasten. — Das *πληροφορεῖσθαι* ist nicht so zu fassen, als ob es ein vorhandenes Schwanken voraussetzte, wovon zumal bei den Stärkeren keine Rede war; es fordert nur auf, sich des *μέτρον τῆς πίστεως* bewußt zu werden, ob sie nämlich auch wie P. sprechen könnten: *πέπεισμαι ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ* (V. 14.). *Φρονεῖν*, curare, studere = *παρατηρεῖσθαι* Gal. 4, 10. Der Dat. *τῷ κυρίῳ* ist nicht mit Beza nach V. 4. zu erklären: domini est judicium, rectene faciat an secus, sondern „in Hinsicht auf, für den Herrn", wie der Dat. 6, 10., wofür auch der angegebene Grund *εὐχαριστεῖ τῷ θεῷ* spricht.

Das Dankgebet bezeugt die Gottbezogenheit des Genießenden, wie 1 Kor. 10, 30. 1 Tim. 4, 4. 5., mithin ist auch der Genuß auf religiöse Ueberzeugung gegründet. Gennad.: *ἀμφότεροι ἑνὶ χρῶνται σκόπῳ, τιμῇ τῇ πρὸς τὸν θεόν.* — *Καὶ ὁ μὴ φρονῶν — φρονεῖ* fehlt in A B C* D E F G. Doch dürfte die Auslassung durch das *ὁμοιοτέλευτον*: *κυρίῳ φρονεῖ — οὐ φρονεῖ* veranlaßt seyn, wie Auslassungen aus diesem Grunde sehr häufig; die Absicht des Ap.'s erheischt auch von dem *μὴ φρονῶν* dasselbe zu bezeugen und auch die Conformität mit *ὁ μὴ ἐσθίων* erfordert dieses. — *Ὁ μὴ ἐσθίων* comparativisch, wie Matth. 11, 18. und wie hier aus dem *μὴ ἐσθίων* V. 3. in der Beziehung auf V. 2. hervorgeht, also von dem, welcher Abstinenz übt, aber auch für sein geringes Mahl den Dank nicht unterläßt.

V. 7. Nach der verbreitetsten Ansicht stützt der Ap. seine oben ausgesprochene gute Voraussetzung von beiden Theilen bei ihrem Speisegenuß durch die Zuversicht, daß ja jeder in der Gemeinde sein ganzes Daseyn Gott gewidmet hat — nach Calv., Hunn., Spen., Mey. u. Vielen: „Gott gewidmet haben soll," non (enim), sagt Calv., recitat quid faciant homines, sed quid debeant facere, praecipit. Nimmt man Anstand dieses allerdings nicht ausgedrückte „soll" in den Satz hineinzulegen, so wäre nur zu sagen, daß der Ap. wie 6, 1—11. von den Christen nach ihrem idealen Standpunkte spricht. Befremdend könnte dann allerdings das universelle *οὐδεὶς ἡμῶν* seyn, welches eher an eine empirische Aussage denken läßt. — Leben und Sterben umfassender Ausdruck für das ganze menschliche Daseyn, aber zweifelhaft kann der Sinn des Dativ bei *ζῆν* und *ἀποθνήσκειν* erscheinen. *Ζῆν τινί, ζῆν ἑαυτῷ,* eine häufig, aber in verschiedener Wendung, bei den Klassikern gebrauchte Redensart, s. Wettst., Alberti, Lösner. Am häufigsten kommt es in dem Sinne vor: „seinem eigenen Interesse, für sich selbst leben." Plutarch. Cleomen. c. 31.: *Δεῖ γὰρ τὸν αὐθαίρετον θάνατον οὐ φυγὴν εἶναι πράξεων, ἀλλὰ πρᾶξιν. Αἰσχρὸν γὰρ ζῆν μόνοις ἑαυτοῖς καὶ ἀποθνήσκειν,* so häufig *θεῷ ζῆν* s. zu 6, 10. Derselbe Gedanke 2 Kor. 5, 15. An ein geistiges Sterben zu denken, wie Orig., Chrys., geht nicht an, denn daß von

dem physischen Tode die Rede sei, zeigt V. 9., und so wäre denn der Zusammenhang mit V. 6. in der am Anfang erwähnten Weise zu fassen. Doch noch eine zweite Auffassung ist nahe gelegt. Das „seinem eigenen Interesse leben" schließt in sich „nach seinem eigenen Willen leben", τινὶ ζῆν ad nutum alicujus vivere. So spricht Horatius, als seine Söhne ihn in Anerkennung seiner väterlichen Autorität um Erlaubniß zum Kampfe bitten: ἀλλ᾽ εὐσεβὲς μὲν πρᾶγμα ποιεῖτε, ὦ παῖδες, τῷ πατρὶ ζῶντες καὶ οὐδὲν ἄνευ τῆς ἐμῆς γνώμης διαπραττόμενοι (Dion. Halik. 3, 18.). Aristot. rhet. 2, 12. spricht von der Jugend: τῷ ἤθει ζῶσι μᾶλλον ἢ τῷ λογισμῷ, nach der Uebers. von Roth: „mehr nach dem Gemüth, als nach Ueberlegung." Würde nun der Dativ in dieser Wendung gefaßt, so wäre Sinn und Zusammenhang nicht mit Cocc. so zu bestimmen: „wer Gott in seinem Genusse dient, darf nicht verachtet werden, denn er thut es durch den heiligen Geist, ja wer den mit Dank Essenden oder Nicht-Essenden verachtet, verachtet Gott selbst; denn wir stehen mit unserem ganzen Dasein in Abhängigkeit von Gott." Sondern der Gedanke wäre einfach dieser: jeder von beiden φρονεῖ τῷ κυρίῳ, denn wir Christen sind ja in jeder Hinsicht von Gott abhängig, wobei um so eher noch ein Rückblick auf V. 4. zugegeben werden könnte, da V. 10. derselbe stattfindet. Chrys.: δεσπότην ἔχομεν τὸν καὶ ζῆν ἡμᾶς βουλόμενον, καὶ ἀποθανεῖν οὐκ ἐθέλοντα, καὶ ᾧ ταῦτα ἀμφότερα μᾶλλον ἡμῶν διαφέρει· διὰ γὰρ τοῦτο δείκνυσιν, ὅτι πλέον ἡμῶν ταῦτα κήδεται. Diese zweite Erkl. unter unwesentlichen Modifikationen bei Theodor. Mops., Zw., Par., Cocc., Calov — neuerlich Reiche, Rück., Fr., welcher aber betont, daß der Ap. nicht sowohl die Leser über die Einigkeit belehre, als vielmehr diejenige Ueberzeugung ausspreche, auf welche sich die Handlungsweise von V. 6. gründet. Nach Rück. soll diese zweite Fassung vom eigenen und göttlichen Willen auch darum erforderlich seyn, weil ἀποθνήσκειν τῷ κυρίῳ nicht von einem freiwilligen Thun des Subjekts verstanden werde, sondern nur von einem leidentlichen Zustande; doch sagt Beng. mit Recht: eadem ars moriendi quae vivendi, vgl. Luc. 23, 46. und Hunnius. Wird diese zweite Fassung

vorgezogen, so möchte man auch berechtigt seyn, mit Luth. (Walch V. 1372 IX. 144.) Este, Cocc. das *ἀποθνήσκειν* nicht bloß auf das Moment des Sterbens zu beschränken, sondern auch auf den Zustand nach dem Tode auszudehnen — quemadmodum patet ex subjuncta confirmatione, quae non morientes, sed mortuos nominat (Este).

Welcher von beiden Fassungen ist nun der Vorzug zu geben? Für die zweite wird man von vornherein nach dem oben Bemerkten gestimmt durch die Universalität des Ausdrucks *οὐδεὶς γὰρ ἡμῶν κτλ.* Das Richtigere dürfte aber seyn, auch hier anzuerkennen, daß der Ausleger die der Sache und dem Sprachgebrauche nach in dem Dat. *ζῆν τινι* sich zusammenschließende Bed. nicht abstrakt zu trennen hat. Wer „nach dem Willen des Herrn" — wie man doppelsinnig am Besten übertragen wird — lebt und stirbt, und sich durchaus von ihm abhängig weiß, macht auch desselben Willen zu seiner Lebensnorm. „Christen essen und trinken nach dem Willen des Herrn, denn sie sind Menschen, die ihr ganzes Daseyn, und zwar bis über den Tod hinaus vom Willen des Herrn abhängig wissen, daher auch nach seinem Willen es bestimmen" — dieses ist alsdann der umfassende Gedanke. Aehnlich Crell. Hieraus der Schluß: *τοῦ κυρίου ἐσμέν* (1 Kor. 6, 20. 7, 22. 23. 1 Petr. 2, 9.).

V. 9. Daß Christus der V. 4. erwähnte *ἴδιος κύριος* der Gläubigen sei, wird dem Bewußtseyn derselben noch stärker eingeprägt durch Erinnerung an den Erwerbungsgrund seiner *κυριότης*. Dieses Verhältniß zwischen ihm als dominirendem Princip und den Seinigen war die göttliche Absicht bei Erscheinung Christi in der Welt (vgl. das *ἵνα*). Daß die *κυριότης* als eine erworbene dargestellt wird, wurde je nach der Christologie der Confessionen verschieden aufgefaßt. Der Socinianismus schloß auf diesen Ausspruch aus Phil. 2, 9.: apparet Christum, antequam homo nasceretur, dominum non fuisse. Die luth. Christologie, welche der Menschheit Christi die Participation an der göttlichen Majestät zugleich mit der unio personalis zuschrieb, faßte *ἵνα ἐκβατικῶς* und sah den Eintritt in die *κυριότης* nur als usurpatio der majestas occulte praesens an; die katholische betrachtete sie hier und Phil.

2, 9. nach dem: non nobis tantum passione sua meruit, sed sibi quoque des Lombardus, wozu das Wort des Ambr. den direkten Gegensatz bildet (de fide resurr. c. 24.): si nobis non resurrexit, utique non resurrexit, qui cur sibi resurgeret, non habebat; die reformirte Christologie als praemium gratuitum et non tam ut causa, sed ut consequens et ordo passionis (Par. ad h. l. dub. VI. c. 14. Schneckenb., kirchl. Christol. S. 49., der indeß auch hier den Gegensatz zur luth. Lehre über das Maaß anspannt). Die Vorstellung des Ap.'s ist indeß hier nicht dieselbe wie Phil. 2, 9. In dem *ἔζησε* und *ἀπέθανε* liegt hier nicht das Moment einer sittlichen That Christi — wie dieses auch nicht seyn kann, wenn *ἔζησε* auf die Auferstehung geht, sondern Beides wird nur als Mittel angeführt, sich einen Rechtstitel auf die Erlösten zu verschaffen (1 Kor. 7, 23. 2 Petr. 2, 1. Offb. 5, 9.). Der dieser Vorstellung zu Grunde liegende Gedanke aber ist, daß der Erlöser organischerweise das dominirende Princip der Erlösten wird, und diese sich nunmehr in absolutem Dependenzverhältniß von ihm wissen. — Cod. A B C Beng., Griesb., Lachm., Tischend. lesen *ἀπέθανε καὶ ἔζησε*, cod. F G Vulg. *ἀπέθανε καὶ ἀνέστη*, D E *ἔζησε καὶ ἀπέθανε καὶ ἀνέστη*, einige min. *ἀπέθανε καὶ ἀνέστη καὶ ἔζησε*. Das Zeugenverhör s. bei Reiche Comm. crit. S. 81. Dieser Kritiker ist geneigt, *ἀπέθανε καὶ ἀνέστη καὶ ἀνέζησε* für die richtige Lesart zu halten. Aber das *ἔζησε* wäre dann überflüssig und die Conformität mit *νεκρῶν καὶ ζώντων* zerstört. Leicht dagegen erklären sich die übrigen Lesarten, wenn (*καὶ*) *ἀπέθανε καὶ ἔζησε* als die ursprüngliche Lesart angesehen wird. Es ist begreiflich, daß das für die Abschreiber undeutlichere *ἔζησε* durch *ἀνέστη* oder *ἀνέζησε* erklärt wurde, welches dann Andere in den Text nahmen, Einige auch das erklärende *ἀνέστη* mit dem einfachen *ἔζησε* verbanden. Die doppelte Setzung des *καί* vor *ἀπέθανε* und vor *ἔζησε* hat den klassischen und neutest. Sprachgebrauch für sich (Hebr. 6, 7. 7, 26. 2 Tim. 1, 12.), doch ist das erste *καί* zu wenig verbürgt, indem es in A C* D E F G fehlt. — *Ἀπέθανε* und *ἔζησε* sind als die Hauptmomente der Erlösungsthat zu fassen s. zu 4, 25. 10, 9. Der Parallelismus zwischen diesen Wor-

ten und νεκροί und ζῶντες ist hier ein rein formeller (s. zu 10, 10.), da beides, das Sterben wie die Auferstehung, zugleich dazu gehörte, ihm die κυριότης über die Gestorbenen und die Lebenden zu erwerben. Und diese κυριότης ist hier nicht, wie Phil. 2, 9. das dominium mundi, sondern das über die Reichsgenossen. Unter diesen durften auch die abgeschiedenen Gläubigen nicht fehlen, welche mit den Lebenden Eine Gemeinde ausmachen 1 Thess. 4, 15. 17. Hebr. 12, 23. Es fragt sich nun, ob schon mit Rücksicht auf die folgende Partition dieser Gemeinde in νεκροί und ζῶντες das Erlösungswerk von dem Ap. dargestellt wurde, oder ob erst durch die Partition des Erlösungswerkes die Theilung der Gemeinde in νεκροὶ καὶ ζῶντες veranlaßt worden. Nun war dem Ap. die Theilung in νεκροὶ καὶ ζῶντες durch V. 8. nahe gelegt, weshalb das Erstere anzunehmen ist, woraus sich auch die Voranstellung des νεκροί erklärt — die Voranstellung des ἔζησε vor ἀπέθανε und ἀνέστη in D E hat ihren Grund nur in der Aufnahme der beiden Glosseme ἀνέστη und ἔζησε, wodurch man dann das Letztere vom irdischen Leben Christi zu verstehen veranlaßt wurde, wie auch Olsh. Vielmehr ist ἔζησε zu erklären nach Offenb. 2, 8.: ὃς ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν, und 20, 4. 5.: ἔζησαν (αἱ ψυχαὶ) καὶ ἐβασίλευσαν — οἱ δὲ λοιποὶ τῶν νεκρῶν οὐκ ἔζησαν. Insofern der Aor., wie die Grammatiker sich ausdrücken: „die momentane Vergangenheit", „die vergangene Handlung in ihrem Anfange" bezeichnet, so wird der hier stattfindende Gebrauch erklärlich: „aufleben", für welchen Beispiele bei Bernhardy S. 382. — Daraus, daß von einem κυριεύειν Christi über die νεκροί die Rede ist, könnte die bewußte Fortdauer derselben geschlossen werden; doch bezeichnet Chrys., der diese νεκροί hier die ἀπελθόντες nennt, in hom. 71. in Matth., wo er unsere St. berührt, dieselben nur als die ζήσεσθαι μέλλοντες und so d. M. Hierüber geht nun die Bemerkung Beng.'s hinaus: dominium Christi in mortuos tollit psychopannychiam, und daß nach der Vorstellung des Ap.'s auch hierüber noch hinauszugehen ist, zeigt Phil. 1, 23.

V. 10. Wie V. 4. im Allgemeinen aus dem Begriffe des κύριος die Berechtigung zum κρίνειν abgeleitet hat, so

geschieht dieses hier mit bestimmter Anwendung auf Christum, als den Herrn. Das Richten wird abgewiesen, nicht durch den in V. 9., sondern durch den in πάντες γάρ κτλ. liegenden Grund, daß der, welcher als Herr die Befugniß zum Richten hat, das Gericht auch würklich üben wird. Menschliches Richten über den Bruder ist also voreilig, insofern er der Bruder ist, auch lieblos, und insofern nach Jak. 4, 10. darin eine Versündigung am göttlichen Gesetze der Bruderliebe liegt — höchst verantwortlich (Matth. 2, 2.), weshalb sie sich erinnern sollen, daß Jeder περὶ ἑαυτοῦ wird Rechenschaft geben müssen (V. 12.). Man erkennt, was zu V. 4. bemerkt wurde, daß das Verbot des Richtens sich nicht mehr bloß innerhalb der Schranken des moralisch Indifferenten hält, sondern die Lust am Richten überhaupt trifft, wie Matth. 7, 1. Das unbefugte Richten steht nämlich immer in Gefahr ein ungerechtes zu werden (Orig.). Das erste σύ wendet sich an den Schwachgläubigen, das andere an den Starkgläubigen, aber auch das ἐξουθενεῖν ist nur Species der Kategorie des κρίνειν (s. S. 103.). Πάντες d. i. der Richtende und der Gerichtete. — Was die Lesart betrifft, so ist von Lachm., Tischend., Fr., Mey. die der wichtigsten Zeugen A B C* D E F G It. vorgezogen worden, welche θεοῦ lesen. Doch scheint uns in diesem Falle mit de W., Phil. das weniger bezeugte τοῦ Χριστοῦ nach C** J, Chrys., Theod., Theod. Mops., Philox., Ulf. u. a. den Vorzug zu verdienen. Der Hauptgrund für θεοῦ bei Fr., Mey., daß ja doch V. 11. zum Belege angeführt werde, und, da dort θεός stehe, dasselbe auch hier vorauszusetzen sei, kann nicht in Betracht kommen, da ja auch jene Ausleger anderwärts zu bemerken wissen, daß die alttest. auf Jehovah bezüglichen Aussprüche von den App. auf Christum gedeutet werden, vgl. Fr. zu 9, 33. 10, 11., Mey. zu Joh. 12, 40. Zu V. 11. wird sich zeigen, daß das proph. Wort nicht einmal direkterweise vom Richteramte Christi spricht: wäre es indeß auch — könnte es, da es der Sohn ist, durch welchen der Vater das Gericht üben will (Joh. 5, 27. Apg. 17, 38.), befremden, wenn P. auch hier den vom Gerichte Jehovah's handelnden Ausspruch auf das Gericht Christi anwendet? vgl. ἔμπροσθεν τοῦ βήματος

τοῦ Χριστοῦ 2 Kor. 5, 10. Gennad.: οὕτως εἰπόντος αὐτὴν τοῦ προφήτου, Παῦλος ὡς ἐφαρμόζουσαν ἐδέξατο τῷ δεσπότῃ Χριστῷ· οὔποτ' ἂν τοῦτο ποιήσας, εἰ μὴ θεὸν εἶναι ἀληθινὸν καὶ τὸν Χριστὸν ἠπίστατο, ὡς τὸν Πατέρα, so auch Theod. Mops. Wenn schon V. 4. den Gedanken aussprach, daß Andere nicht gerichtet werden sollen, weil der Knecht seinem Herrn steht und fällt, wenn V. 9. Christus als dieser Herr der Gläubigen erwiesen wurde, erfordert nicht dieser Zusammenhang, daß P. nun von dem Richterstuhle Christi spreche? Daß das λόγον δώσει τῷ θεῷ V. 12. dieser Annahme nicht widerspreche, wird sich aus dem Folgenden ergeben.

V. 11. Der von dem Ap. mit freier Modifikation angeführte Text von Jes. 45, 23. spricht nicht von dem Erscheinen der Christen vor dem Richterstuhle Gottes, sondern von dem allgemeinen demüthigen Abhängigkeitsbekenntnisse der Menschheit vor Gott; auch hat P. ungeachtet der freien Behandlung des Citats nichts hinzugefügt, um ihm eine Beziehung auf den Gerichtsakt zu geben. Zwar erklären Chrys., Er. Schmid, Reiche, Rück. ἐξομολογεῖσθαι τῷ θεῷ von dem Bekennen der Sünden vor Gott, aber ohne hinzugefügten Akk. dessen, was bekannt wird, heißt ἐξομολογεῖσθαί τινι nur: „ein ehrenvolles Zeugniß für jemand ablegen, d. i. preisen", Matth. 11, 25. Röm. 15, 9. und ähnlich in der der unsern verwandten Stelle Phil. 3, 9. Richtig daher Calv.: hoc prophetae testimonium non tam ad probationem sententiae illius de judicio Christi, quae indubitata erat apud omnes Christianos, citasse mihi videtur, quam ut ostenderet, judicium illud summa cum humilitate et submissione omnibus esse exspectandum. So tritt also auch nicht ὁ θεός direkterweise an die Stelle von ὁ Χριστός, sondern der Gedanke ist nur, daß wenn die Gemeinde von Christo gerichtet wird, Alle, die sich das Richten herausnahmen, sich tief vor Gott werden demüthigen müssen, d. i. κάμπτειν τά γόνατα. — Die Folgerung V. 12. ist nicht aus V. 11., der sich ja nur eng an V. 10. anschloß, sondern aus V. 10. entnommen, und an beide richtende Theile gerichtet, vgl. das

in gleicher Absicht ausgesprochene *ἕκαστος ἴδιον φορτίον βαστάσει* Gal. 6, 5.

V. 13. *Μηκέτι* — wenn sie sich nämlich dieses göttliche Gericht vergegenwärtigen. *Κρίνατε* per antanaclasin mit modificirter Bed. von *κρίνειν*: „gut heißen, beschließen" 1 Kor. 2, 2. 7, 37. 2 Kor. 2, 1., als wollte er sagen: „wollt ihr einmal eure Urtheilskraft brauchen, so richtet sie darauf". Ein ähnliches Wortspiel Jak. 2, 4. Die Ermahnung richtet sich wieder vorzugsweise an die Starken.

V. 14—16. Der Ap. gehört selbst zu den Starken vgl. *ἡμεῖς* 15, 1. und 1 Kor. 9, 22. Seine Ueberzeugung in dieser Sache ruht — nicht wie Cyrill meint, auf dem überlieferten Ausspruche Christi Matth. 15, 11., auch nicht, wie Grot. will, auf specieller *ἀποκάλυψις*, sondern auf seinem Erlösungsbewußtseyn, Calov: libertate a Christo parta, wie ja auch die Andern durch Stärke der *πίστις* zu derselben Ueberzeugung kommen können. — Durch dieses göttliche Zeugniß ist sein menschliches verstärkt. Chrys.: *παρ' αὐτοῦ πληροφορηθεὶς — οὐκ ἄρα ἀνθρωπίνης διανοίας ἡ ψῆφος*. Es ist die in Betreff der Götzenopfer auch 1 Kor. 8, 8. ausgesprochene Ueberzeugung, welche gleicherweise in Betreff der jüdischen Speisegesetze (Kol. 2, 14—16.) und in Betreff dualistischer Speiseverbote (1 Tim. 4, 3.) sein Gewissen frei gemacht hat. — *Δι' αὐτοῦ* von Vulg. und auch von Lachm. mit spir. lenis gelesen (per ipsum), und auf Christum bezogen, aber der häufige Gegensatz des obj. und subj. Standpunktes entscheidet für *δι' αὑτοῦ* (Chrys. *φύσει*). — Statt *εἰ δέ* lesen A B C D E F G *εἰ γάρ* und obwohl sich diese Verbindung hier weniger empfiehlt, auch sonst die Vertauschung beider Conj. so häufig ist (s. zu 11, 13.), so wird man doch dabei stehen bleiben, und an die zweite Hälfte von V. 14. *εἰ μὴ τῷ λογιζομένῳ* anknüpfen müssen. *Λυπεῖν* nach neutest. Sprachgebr. „betrüben", daher von den Ausll. = *σκανδαλίζεσθαι* genommen (Orig.). Aber wer an dem Essen Anstoß nahm, würde der sich dadurch zur Nachahmung haben verführen lassen? Daher denken Grot., Rosenm. an die durch den Vorwurf der Beschränktheit verursachte Betrübniß, Elsner aber und Phil. ziehen die klas=

fische Bed. „beeinträchtigen" vor, so daß es mit dem folgenden ἀπολύειν gleichbedeutend ist. Soll der neutest. Sprachgebr. gerechtfertigt werden, so wird es auch nur durch eine Erweiterung der Bed. geschehen können, mit Annäherung an den klass. Gebrauch. In den LXX. steht λύπη für עֶצֶב dolor Sprüchw. 10, 22. 1 M. 3, 16. vgl. auch Joh. 16, 21., daher λυπεῖν für „verletzen" gebraucht werden konnte, wofür Mey. treffend auf Eph. 4, 30. verweist. Das Betrüben des heiligen Geistes ist dort die Verletzung des durch den heiligen Geist regierten Gewissens. Theod. Mops. braucht als identisch βλάβη, wodurch auch Hesych. λύπη erklärt. Aber von jener Gewissensverletzung, aus welcher die ἀπώλεια folgen kann, kann es P. hier nicht gebraucht haben. Hätte er sich so schwach ausdrücken können: „wenn durch dein Essen dein Bruder ins ewige Verderben gestürzt wird, so wandelst du nicht mehr nach der Liebe?" Vielmehr ermahnt der Ap. schon vor einem Betrüben des Bruders und läßt darauf asyndetisch mit Energie die Warnung folgen, nicht am Ende gar den Bruder durch dieses Essen um seine Seligkeit zu bringen. Schlicht.: ponit id, quod minus est, ut hinc colligatur, quid sentiendum sit de scandalo, quod multo majus est. — Ἀπολλύειν. Das mögliche Endresultat der Gewissensuntreue (1 Kor. 8, 10.). Ein solches Verhalten gegen den Bruder — noch dazu bloß um einer Speise willen, tritt in den schreiendsten Contrast mit dem, was Christus für ihn verleugnet hat. Beng.: ne pluris feceris tuum cibum, quam Christus vitam suam.

V. 16. Das οὖν als Einleitung einer auf die vorhergegangenen Warnungen sich stützenden Ermahnung. In der näheren Bestimmung des unbestimmten ἀγαθόν schwankt die ältere und die neuere Auslegung. Die verbreitetste Auffassung bei Orig., Pel., Thom., Calv., Beza, Bald., Grot., Este, Beng., Fr., B.-Crus. versteht darunter eben die christliche Freiheit in Bezug auf den Speisegenuß. Hiefür spricht als Parallele 1 Kor. 10, 29. 30.: διὰ τί γὰρ ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται .. τί βλασφημοῦμαι ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εὐχαριστῶ; und die Anknüpfung an V. 17. durch das οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τ. Θ. βρῶσις καὶ πόσις. Daß es dem Sprachgebr. des Ap.'s nicht entgegen, von einzelnen ἀγαθά

der Christengemeinde zu reden, zeigt Philem. 6.: πᾶν ἀγαθὸν τὸ ἐν ὑμῖν. Das ὑμῶν braucht dann nicht partiell auf die Stärkeren als Partei bezogen zu werden, denn diese Freiheit war objektiv der ganzen Gemeinde erworben, auch wenn Manche sich ihrer nicht zu bedienen wagten; wie er V. 19. die Gemeinde anredet, obwohl er insbesondere an die Starken denkt, so auch hier. Das βλασφημεῖν ist dann wie 1 Kor. 10, 30. die Anklage der Impietät von Seiten der Judenchristen, als scheuten sie die Gemeinschaft mit den Götzen nicht; anders Thom.: dicentes eam (libertatem) gulae indulgere. — Gegen diese Erkl. wird nun von de W. geltend gemacht, daß doch die ἐλευθερία eben hier nicht erwähnt sei, und die Lesart ἡμῶν D E G Pesch. ein Fingerzeig sei, daß an ein allgemeines Christengut gedacht werden müsse. Das Letztere würde, wie bemerkt, auch bei unserer Fassung zugegeben werden können, und daß die ἐλευθερία der Christen gemeint seyn könne, auch wenn sie nur im Allgemeinen als τὸ ἀγαθὸν ὑμῶν bezeichnet würde, läßt sich nicht bestreiten. Ebensowenig ist entscheidend, was Phil. anführt. Von ihm wird urgirt, daß V. 15. 20. 21. 22. in der Polemik gegen die Stärkeren der Singular gebraucht sei, hier aber bis V. 19. der Plur., welches zeige, daß die Anrede auf die Gemeinde übergehe — wohl, aber wie V. 19. zeigt, doch nur so, daß P. dabei eigentlich die Starkgläubigen im Auge hat; ferner daß 1 Kor. 10, 29. 30. die Stärkeren vielmehr gegen die Schwächeren in Schutz genommen werden — allerdings, doch werden sie eben hier ermahnt, nicht selbst zu Verunglimpfung Anlaß zu geben. Die abweichenden Erkll. kommen darin überein, daß sie unter τὸ ἀγαθόν das vornehmste Gut der Christenheit verstehen, und so Chrys. (mit großen Schwankungen), Theod., Cyrill, Phot., de W. den christlichen Glauben, Schlicht., Cal., Spen., Phil. — das Evangelium, Christ. Schmid das Reich Gottes, Krehl das Werk Gottes V. 20.; bei βλασφημεῖν ist dann an den Anstoß zu denken, den Juden und Heiden an den inneren Zwistigkeiten der Christen nehmen. Wir möchten nicht mit Fr. sagen, daß solche Zwistigkeiten über Essen oder Nicht-Essen von den Heiden gar nicht der Beachtung werth gehalten seien: konnte nicht

der Ap. auch vorhalten, welche Würkung es machen würde, falls die Spaltung aus so geringfügigen Ursachen zur Kenntniß der draußen Stehenden käme — wie denn auch die allerdings allgemeiner gehaltene Ermahnung 1 Kor. 10, 32. doch noch auf das vorige Thema zurückblickt, nach Einigen auch hier V. 18. Aber gerade wenn der Ap. an Lästerung der christlichen Religion von Seiten der Heiden und Juden dachte, würde er den Begriff der christlichen Religion nicht bestimmter bezeichnet haben als bloß „euer Gut"? — Noch verdient eine ingeniöse Erkl. von Cocc. Erwähnung, welcher unter den Gütern der Christen die Güter der *βασ. θ.* versteht, als welche der draußen Stehende so geringfügige Dinge wie Essen oder Nicht-Essen ansehen würde, wenn hierüber der Streit so entbrennte, anstatt an die erhabenen Güter der *δικ.* u. s. w. zu denken.

V. 17. Ist das *ἀγαθόν* die christliche Freiheit, so knüpft V. 17. so an: „Ihr solltet doch auf den Speisegenuß ebensowenig Gewicht legen, als die Andern auf die Enthaltung, denn — in dieser Speisefreiheit liegt nicht das Wesentliche des Gottesreichs", ähnlich wie 1 Kor. 8, 8. und Hebr. 13, 9.: *καλὸν γὰρ χάριτι τὴν καρδίαν βεβαιοῦσθαι, οὐ βρώμασι.* — *Βρῶσις, πόσις* sowohl aktiv von der Handlung des Essens, als passiv von der Speise, Hebr. 12, 16. *Βασ. τ. θ.* das Reich Gottes in seiner irdischen Erscheinung. *Ἐστίν* wie Joh. 17, 3.: „es ist nicht" — seinem Begriffe nach d. i. „es besteht nicht in", vgl.: *οὐκ ἐν λόγῳ ἡ βασ. τ. θ.* (*ἐστὶν*), *ἀλλ' ἐν δυνάμει* 1 Kor. 4, 20. — Es fragt sich, ob als die drei Kriterien des Theilnehmens am Reiche Gottes drei christlich-sittliche Tugenden genannt werden, nämlich „Rechtbeschaffenheit, Eintracht und sittlich-fröhliche Gemüthsstimmung" — nach Chrys. die aus der *ὁμόνοια* fließende *χαρά*, nach Gennad. die aus der *ἀναμαρτησία* fließende, nach Grot. die liebend auf die Andern verbreitete. So Chrys., Er., Zw., Grot., Crell, Calixt, Seml., Reiche, Fr., Mey. Dafür könnte namentlich zu sprechen scheinen *τὰ τῆς εἰρήνης* in V. 19. Allein wird man glauben können, daß, wo der Ap. das Wesentliche der Zugehörigkeit zum Gottesreiche ausspricht, er nur drei sittliche Tugenden nennen sollte,

welche, wenngleich unvollkommner, auch auf anderem Boden als dem christlichen erwachsen? Dazu kommt, daß *χαρὰ ἐν πν. ἁγίῳ* 1 Theſſ. 1, 6., wie *χαίρειν ἐν κυρίῳ* (Phil. 3, 1.) doch eine im christlichen Glauben motivirte Freude bezeichnet. So wird denn nun auch *δικ.* nur die *δικ. ἐκ πίστεως*, die *εἰρήνη* nur die *εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν* 5, 1. seyn können. Könnte man noch zweifelhaft seyn, so würde *πᾶσα χαρὰ καὶ εἰρήνη ἐν τῷ πιστεύειν* 15, 13. entscheiden. „Insofern aber diese religiösen Gemüthszustände das höchste Ziel des Lebens ausmachen, schließen sie zugleich die sittlichen Tugenden mit ein" (de W.).

V. 18. Für das *ἐν τούτοις* der rec. wird von A B C D*F G und v. a. der Sing. *ἐν τούτῳ* gelesen, welchen Beng., Fr. als durch den Sinn nothwendig gefordert ansehen, Mey. aber dadurch schützt, daß er nach Bernh. S. 211. „demgemäß" erklärt. In der von Bernh. angeführten St. Thucyd. 1, 37. liegt aber nur die Bed. „hierin." Es heißt daselbst: *κἂν τούτῳ τὸ εὐπρεπές* (*αὐτῶν*) *ἄσπονδον* d. i. „hierin liegt es, daß sie mit gutem Anstande kein Bündniß eingehen." Kann nun aber auch *ἐν τούτῳ* allerdings unter Umständen so übersetzt werden, so hat es doch gar keinen Anstand, sich in dem *ἐν τούτῳ* die drei vorangegangenen Begriffe in eine Einheit zusammengefaßt zu denken, wie z. B. das *τοῦτο* 2 Kor. 1, 17. eine Mehrheit von Absichten zusammenfaßt, und nach mehreren sachlichen Begriffen selbst das Verb. im Sing. steht, s. Plato Symp. 188. B.: *καὶ γὰρ πάχναι καὶ χάλαζαι καὶ ἐρυσίβαι .. ἐκ πλεονεξίας γίγνεται.* — *Ἐν* zeigt wie 7, 6. den Modus des Dienens an. — *Τοῖς ἀνθρώποις* ist allerdings allgemein, aber doch wie V. 19. zeigt, in bestimmter Beziehung auf das Verhalten der beiden streitenden Parteien.

V. 19. *Τὰ τῆς εἰρήνης* weist nicht auf die *εἰρήνη* V. 17. zurück, sondern ist ebenso wie *τὰ τῆς οἰκοδομῆς* die Frucht einer Gesinnung, welche sich auf jene wesentlichen Kriterien der Angehörigkeit zum Gottesreich richtet. *Οἰκοδομή* von dem Bilde aus, nach welchem der einzelne Christ und die Gemeinde ein auf dem Fundamente des Glaubens an Christum aufgeführtes Gebäude ist V. 20. 1 Kor. 3, 9. Luc. 14, 28.

V. 20. Im Gegensatz zu jenem *οἰκοδομεῖν* steht dieses *καταλύειν*, und zwar wird dieses Bauwerk, um die Verantwortlichkeit noch mehr ins Licht zu stellen, als göttlicher Bau bezeichnet, den Gottes Kraft erbaut hat (1 Kor. 3, 9.), welcher daher auch Gott zu eigen ist. — Hierauf wiederholt der Ap. das V. 14. gemachte Zugeständniß, bringt aber zugleich die dort gemachte Ausnahme in Erinnerung. Hier ist nun fraglich, ob der Essende der Schwache ist, und *διὰ προςκόμματος* (vgl. über *διά* 2, 27.) der von ihm genommene, also ihm zur Versündigung dienende Anstoß, oder der Starke und das *πρόςκομμα* der von ihm gegebene, die Versuchung mit sich führende Anstoß; in beiden Fällen läßt *κακόν* sich von dem Sündlichen erklären. Das Erstere Chrys., Luth., Cocc., Seml., Rück., Mey., Phil., das Andere die Meisten; Thom. verbindet Beides. Die nächstliegende Ansicht ist die erstere, denn wäre von einem dem Bruder gegebenen Anstoße die Rede, sollte man nicht *διὰ τ. προςκόμματος τ. ἀδελφοῦ* erwarten? Sollte man ferner nicht voraussetzen, daß, wie die erste Hälfte des Satzes eine Wiederaufnahme von V. 14. ist, es auch die zweite seyn würde? Auch würde dann passend eine Analyse des vorangehenden *μὴ ἕνεκεν βρώματος κτλ.* gegeben. Nach Fr.'s Meinung soll nun dagegen entscheidend seyn, daß ja gar nicht mit Recht dem Stärkeren zugemuthet werden könne, von seiner Freiheit darum nicht Gebrauch zu machen, weil der Andere verführt werden könne, denn zunächst werde ja der Schwache gar nicht zur Nachahmung verleitet, sondern nur zum Unwillen — zunächst nun freilich nicht, aber doch, wie der Context darauf hinweist, im weiteren Verfolge.

V. 21. Die Maxime selbstverleugnender Liebe, welcher der Ap. nach 1 Kor. 8, 13. selbst folgte, legt er auch dieser Gemeinde ans Herz. Zu *ἐν ᾧ* ist das Verb. aus dem Context zu ergänzen, nach Chrys. *φαγεῖν ἢ πιεῖν ἐν ᾧ* oder *ποιεῖν τοῦτο ἐν ᾧ* wie 1 Kor. 10, 31.: *εἴτε ἐσθίετε, εἴτε πίετε, εἴτε τὶ ποιεῖτε.* Win. 654., vgl. über die häufige Reticenz im Griech. ob. S. 661.

V. 22. 23. Der Stärkere will sich auf seinen Glauben steifen — wohl, aber er soll nicht damit hervortreten.

Gennad.: ὥςπερ γάρ τινος ἀντειπόντος πρὸς τὸ „καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα“· τί οὖν ἐγὼ τὴν ἐμαυτοῦ πίστιν ἀρνήσομαι δι᾽ ἐκεῖνον; οὐκ ἐκστῆναί σε, φησὶ, κελεύω τῆς πίστεως· τοὐναντίον μὲν οὖν καὶ παρακαλῶ ταύτης ἀντέχεσθαι· ἀλλὰ νουθετῶ, μὴ σκανδαλίζειν ταύτῃ τὸν ἀδελφόν. — Σὺ πίστιν ἔχεις concessiv wie 1 Kor. 7, 18. 21. — Κατὰ σεαυτόν „bei dir selbst“ Joseph. antiqq. 2, 11. 1.: ὁ δὲ καθ᾽ αὑτὸν εἶχε τὴν τοῦ πράγματος ἐπίνοιαν. — Ἐνώπιον τ. θεοῦ, so daß Gott der Dank dafür gebracht wird, denn wie sogleich gesagt wird, liegt in diesem Besitze ein hohes Gut. — Zu V. 23. vgl. oben zu V. 1.

Ueber Stellung und Aechtheit von 16, 25—27., welches Mehrere hier lesen, vgl. zu jener St.



Kapitel XV.

V. 1—13. Fernere Ermahnung zur gegenseitigen Duldsamkeit.

V. 1. 2. Mit Unrecht ist die Kapitelabtheilung bei diesem V. gemacht worden, das *δέ* ist vielmehr fortführend. Gemäß dem Ausspruche 14, 14. schließt sich P. unter die Stärkeren mit ein, welche zum Tragen der Anderen (Gal. 6, 2.) eher im Stande sind. *Ἀρέσκειν ἑαυτοῖς*. Die Selbstgefälligkeit schließt die Rücksichtslosigkeit in sich, aber die Bed. von *ἀρέσκειν ἑαυτῷ* beschränkt sich nicht bloß auf das sibi placere, sondern befaßt auch das sibi indulgere (Beza). Von vielen Ausll. wie von Rück., Bretsch. ist dem *ἀρέσκειν* auch die Bed. „zu gefallen streben" beigelegt worden, wie Luth. den Imperat. übers.: „es stelle sich jeder also, daß er gefalle". Von Fr. ist bestritten worden, daß diese Bed. im Verb. liege, vielmehr nur im Temp.; bei dem Imper. ergebe sie sich von selbst, dem Präs. (1 Theff. 2, 4) und Imperf. komme als tempp. infin. die Bed. des conatus zu. Allerdings ist dieses richtig und namentlich bei solchen Verbis, bei denen, wie bei *πείθω*, der Erfolg der Thätigkeit nicht bloß vom Subj. bedingt ist (Kühner §. 438. 2.). Aber es läßt sich doch nicht bestreiten, daß bei *ἀρέσκω* und dem med. *ἀρέσκομαι* die Bed. des „zu gefallen Strebens", ebenso wie bei dem franz. complaire schon im Verb. liegt, wie denn auch das Adj. *ἄρεσκος* den Gefallsüchtigen bezeichnet Theophr. char. c. 5. So Plut. de educ. c. 7: *οἱ μὲν ταῖς τῶν ἀρεσκομένων* (der zum Munde Redenden) *ἡττώμενοι κολακείαις*. Dio Caff. fragm. XXXVII: *φιλόπολίς τε γὰρ ἀκριβῶς ὢν καὶ οὐκ ἐπὶ προσχήματι ἀρέσκων*, „der nicht zum Scheine dem Vaterlande zu gefallen strebte" (wo Reimarus willkürlich *μόνον* ergänzen und *ἀρετὴν ἀσκῶν* lesen wollte). Aelian 2, 6.: *οὐ τοῖς πολλοῖς, ἀλλὰ τοῖς ἔχουσι νοῦν θεωρητικῶν τῶν δρω-*

μένων ἀρέσκειν δεῖ. 2 Chron. 10, 7 LXX. ed. Compl. *ἐὰν ἀρέσῃ αὐτοῖς.* — *Εἰς ἀγαθόν* Beng.: bonum genus, aedificatio species.

V. 3. 4. Das Vorbild dieser selbstverleugnenden Liebe, Christus, wie Phil. 2, 6. 2 Kor. 8, 9. — Ueber *καὶ γάρ* zu 11, 1. — Nach dem Psalmworte 69, 10. hat Christus gehandelt, welcher Ausspruch unmittelbar, ohne ihn der Construction anzupassen, an *ἀλλά* angeschlossen wird. Es läge die Annahme nahe, daß das Psalmwort von dem Ap. auf das Versöhnungsleiden bezogen worden, wie Este, Tirin., Menoch. u. A. annehmen. Auch Cal. verwirft dieses indeß als weithergeholt. Nach dem Psalm V. 8, 9. wird man nur veranlaßt, an prophetisches Berufsleiden wie Jes. 50, 6. zu denken, und in diesem lag immer ein *ἀρέσκειν τῷ πλησίῳ.* — Wie 4, 23. er es thut, so rechtfertigt der Ap. auch hier die Anwendung aus dem A. T. — nicht in dem Sinne wie Orig. will, daß vermöge der Verblendung der Juden (Jes. 6, 9.) nicht diesen das A. T. geschrieben sei, sondern den Christen (Jes. 52, 15). Auch nicht so, daß nur die praktische Anwendung der Weissagungen zur Erweckung der *ἐλπίς* gerechtfertigt werde (Chr. Schmid, Reiche), sondern nur so, daß der Ap. diese Gelegenheit ergreift, um seine Leser zur praktischen Lektüre des A. T. aufzufordern. Unter diesen praktischen Früchten ist die Standhaftigkeit und der Trost, und als deren letztes Resultat die christliche Hoffnung (*τὴν ἐλπίδα* V. 13.) hervorgehoben, insofern gerade der Psalmspruch an die Nachfolge Christi im Leiden erinnern konnte.

V. 5. 6. Der Lobpreis, welchen der Ap. der *ὁμόνοια* gemäß verlangt, hat zum Obj. die Erlösung, deren volle Verwürklichung die *ἐλπίς* hoffte, und da diese durch die *παράκλησις* und *ὑπομονή* Festigkeit erhält, so erbittet P. eben von dem Gotte, der jene Tugenden besitzt und gewährt (vgl. *ὁ θεὸς τ. εἰρ.* V. 13. 33.) diejenige Eintracht, durch welche es zu einem Gott wohlgefälligen, gemeinsamen Preise Gottes kommt. — Zu *τοῦ κυρίου* Theod.: *ἡμῶν θεὸν ἐκάλεσε τὸν θεὸν, τοῦ δὲ κυρίου πατέρα.* Ob diese Verbindung die richtige, oder die, welche den Genit. auch von *θεός* abhängig macht (Grot., Beng., Fr.), läßt sich nicht entscheiden;

in beiden Fällen ist der Ausdruck dem „der Gott Abrahams" nachgebildet und bezeichnet Christum als denjenigen, durch welchen die Gemeinschaft der Christen und ihre Vorrechte bei Gott vermittelt sind. Allerdings kommt auch *ὁ θεὸς κ. πατήρ* ohne Zusatz des *I. X.* vor 1 Kor. 15, 24. Eph. 5, 20. Kol. 3, 17. u. a. (Mey., Phil.), aber ebenso wenig als die allgemeine Vaterbezeichnung das besondere Vaterverhältniß zu Christo ausschließt, schließt die Abhängigkeit der Christen von Gott aus, daß Gott mit besonderer Emphase *θεὸς Χριστοῦ* genannt werde, wie Eph. 1, 17. es ausdrücklich heißt: *ὁ θεὸς τ. κυρίου ἡμῶν*, und *τῷ θεῷ κ. πατρί* auch 1 Kor. 15, 24. nach dem Context beides auf Christum sich zu beziehen scheint, vgl. Joh. 20, 17. Der paul. Christologie ist diese Ausdrucksweise entsprechend, vgl. S. 482. und zu 11, 36.

V. 7. Beide Theile werden zur gegenseitigen Anerkennung ermahnt (s. ob. S. 703.). — *Εἰς δόξαν θεοῦ* kann nicht die jenseitige *δόξα* bezeichnen (Beza, Calixt, Grot.), sondern wie die Exposition V. 9. zeigt, nur den Preis Gottes (Vulg., Luth.). Das *ὑμᾶς* — wofür B D * u. v. a. *ἡμᾶς* — welches beide Theile umfaßt, wird V. 8. für jeden derselben auf eigenthümliche Weise motivirt.

V. 8. 9. *Λέγω* wie auch im Klassischen bei näheren Erklärungen „meinen." Israel sollte Gott preisen, um dessen *ἀλήθεια*, d. i. Treue willen (3, 7.) — hier der Treue in der Erfüllung seiner Verheißung, die Heiden für seine freie Gnade. Den Inf. aor. *δοξάσαι* fassen Reiche, Rück., de W. in Conformität zu *γεγενῆσθαι* im Sinne der Vergangenheit, also: „bei ihrer Aufnahme ins Gottesreich." Aber *δοξάσαι* steht nicht mit *γεγενῆσθαι* parallel, sondern die Verpflichtung zum Lobpreisen für Israel ist durch die angeführte Thatsache nur angedeutet, und da V. 7. vielmehr darauf führt, in dem erklärenden V. 8. u. 9. eine Ermahnung zum *δοξάζειν* Gottes zu finden, so ist es das Richtige, in den Inf. „das Sollen', mit hineinzulegen Win. 371. Der Einwand von Fr., welcher mit Mey. bei der präsentischen Bed. stehen bleibt, gegen diese Fassung: non hoc portenditur, fore ut paganos Deum celebrare oporteat, sondern celebraturi sint, kann gegen jenen Grund nichts verschlagen. — *Διάκονος*. Christi eigne

Thätigkeit ist nur auf sein Volk gegangen, vgl. 2 Kor. 3, 6. — Das Citat aus Ps. 18, 50. wird nur angezogen, insofern es verkündigt, daß auch unter den Heiden der Lobpreis Gottes erschallen solle. Aug.: tibi per me confitebuntur gentes. Vgl. zu dem Citat 10, 20. 21.

V. 10—12. Das erste Citat aus 5 M. 32, 43, wo der Text lautet: הַרְנִינוּ גוֹיִם עַמּוֹ. Indem de W. גוֹיִם von den Stämmen Israels versteht und daher übersetzt: „preiset ihr Stämme, die ihr sein Volk seid", mußte ihm dieses Citat „als völlig verfehlt" erscheinen. Aber diese Bed. von גוֹיִם ist völlig unerweislich (Gesenius Thes. s. h. v., auch Fr.), um so mehr, wenn das Deuteron. dem proph. Zeitalter angehört, wo sich die Bed. „Heiden" längst für das Wort fixirt hatte. Die Texteswort werden daher von Orig., dem Syrer, wie auch von Gesen.: ovate populo meo übersetzt — nach Jarchi, Abenesra in dem Sinne: „weil der Herr sein hartgeprüftes Volk retten und verherrlichen will." Wenn nun die Heiden sie aus diesem Grunde preisen, so ist um so eher ihr eignes Preisen vorauszusetzen, und da der Psalmübersetzer der ungenaueste unter den verschiedenen Uebers. der LXX. ist, so könnte wohl auch bei ihm diese Sinnesauffassung der Uebers.: *μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ* zu Grunde liegen. Im genauen Anschluß sowohl an den alttest. Sinn, als an die Anwendung des Ap.'s erklärt Este: vos gentes, quum ex aequo facti sitis participes beneficiorum Dei cum Judaeis, agite cum eis commune gaudium. — Das zweite Citat Ps. 117, 1. fordert die Heidenvölker zum Lobpreise Gottes auf, und in dem dritten, in Jes. 11, 10., liegt dieses nur indirekt, insofern von der Bekehrung der Heiden die Rede ist.

V. 13. Da nunmehr die Ermahnungen geschlossen sind, so tritt eine Schlußformel ein. *Ὁ θεὸς τ. ἐλπίδος* an *ἐλπιοῦσι* angeschlossen, daher richtet sich auch hier wie V. 4. dem letzten Ziele nach der Wunsch auf die letzte Hoffnung jenes Objekts, in welchem alle christlichen Wünsche befriedigt werden, auf das regnum gloriae, dem nächsten Ziele nach — nicht wie Grot. auch hier will, auf die Eintracht, sondern auf die Gnadengüter des Reiches Gottes 13, 17.

V. 14—33. Epilog über persönliche Verhältnisse.

V. 14. Wie man es zumal einer von ihm nicht gestifteten Gemeinde gegenüber von der Zartheit des Ap.'s nach K. 1, 11. 12. erwarten konnte, entschuldigt er vor ihnen den Lehrerton. *Αὐτός* im Gegensatze zu den Lesern — so daß es also keiner Versicherung von Anderen bedarf, dem Sinne nach nicht verschieden von sponte (Krüger §. 51, 6. 7.), und ebenso auch *αὐτοί*, die Leser im Gegensatze zum ermahnenden Ap., also ebenfalls: „von selbst."

V. 15. 16. *Τολμηρότερον* der Compar. — aufzulösen in: audacius sc. quam par est — drückt das mildere: „etwas dreist" aus (Kühner §. 571.). — *Ἀπὸ μέρους* schränkt diese Dreistigkeit auf Stellen dieses Briefes ein. — Auch diese seine Ermahnung bezeichnet er zart nur als Erinnerung an die schon empfangene Unterweisung (2 Tim. 1, 5. 6.), und auch dieses hat er nur gethan, insofern sein Amt ihn dazu verpflichtete. Zu *χάρις* vgl. 1, 5. Dieses apostolische Amt stellt er als ein priesterliches dar (vgl. *λατρεύω* 1, 9), wobei der sakrificielle Ritus die Predigt, und das Opfer die durch dasselbe gewonnenen Seelen der Heiden, vgl. *ἱερουργεῖν* Jos. de Macc. 7, 8: *ἱερουργοῦνται τὸν νόμον ἰδίῳ αἵματι*, „sie weihen sich der Befolgung des Gesetzes mit Daransetzung des Lebens". Lutherische Exegeten heben in dem *εὐαγγέλιον* wieder das Opfer Christi hervor und erweisen mit Calv., Par. u. A. gegenüber den Papisten, daß das Priesterthum des N. T. nicht im Meßopfer bestehe, sondern in der Heilsverkündigung. *Ἐν τῷ πν. ἁγ.*, das *πν. ἅγ.* das würzende Salz des neutest. Opfers (Marc. 9, 49.). Chrys.: *ταῦτα δὲ ἔλεγεν, ἅμα καὶ τούτων πτερῶν τὰ φρονήματα, καὶ δεικνὺς, θυσίαν ὄντας, καὶ ὑπὲρ τῶν καθ᾽ ἑαυτὸν ἀπολογούμενος, ὅτι τοῦτο ἐπιτέτακται· καὶ ἡ αἰτία, οὐχ᾽ ἵνα ἐγώ, φησιν, δοξασθῶ, οὐχ᾽ ἵνα λαμπρὸς φανῶ, ἀλλ᾽, ἵνα ἡ προςφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόςδεκτος γένηται, ἡγιασμένη ἐν ἁγίῳ πνεύματι· τουτέστιν, αἱ ψυχαὶ τῶν διδασκομένων ἵνα δεχθῶσιν.*

V. 17—19. *Οὖν* d. i. in Folge jenes wichtigen Amtes. *Ἔχω* mit einigem Nachdruck vorangestellt und mit *καύχησις* verbunden: „ich darf mich also rühmen, und zwar *ἐν Χριστῷ* als dem Grunde des Ruhmes (*καύχησις* = *ἀγαλλίασις* 3, 27.),

vgl. νὴ τὴν καύχησιν, ἣν ἔχω ἐν Χριστῷ 1 Kor. 15, 31; τὰ (welches nach überwiegenden Zeugnissen in den Text aufzunehmen) πρὸς τὸν θεόν d. i. in der religiösen Sphäre. Nun fragt sich, ob er nur von der auf den Besitz des Amtes begründeten καύχησις spricht, oder von der kraft dieses Besitzes auf die V. 18. angegebene Weise Erworbenen. Für diese Frage macht es keinen Unterschied, ob mit B C D E F G Tischend. τὴν καύχησιν gelesen wird oder nicht; es kann dieser Art. auf den Gegensatz hinführen: „in Christo — — nicht in mir selbst." Er kann aber auch nur, dem Pronomen μου entsprechend, „den Ruhm, den ich habe" bezeichnen. Will nun der Ap. nur dieses ausdrücken, daß er kraft des Besitzes dieses Amtes der Gemeinde gegenüber sich rühmen, d. h. auf ein Ansehen Anspruch machen dürfe, so würde in V. 18. 19. der Gedanke liegen: „denn ich rühme mich nicht meiner persönlichen Vorzüge (2 Kor. 11, 22. Phil. 3, 5), meiner Begabung oder meiner Trübsale (2 Kor. 11, 21), sondern allein dessen, was unter Christi Beistand in jener meiner Amtssphäre zu Stande gekommen ist." Hiegegen ließe sich nun einwenden, daß in V. 18. 19. doch noch mehr als dieses liege, daß nämlich die Heiden würklich durch ihn bekehrt worden, daß sie nicht nur durch's Wort, sondern auch durch die Wunder, und daß sie in weiter Ausdehnung bekehrt worden. So gewinnt es den Anschein, daß der Ap. sein Ansehen auch insbesondre durch seine Erfolge begründen will, und nicht bloß durch seine Amtssphäre überhaupt. So sieht Chrys. in V. 15. die göttliche Bestätigung seines Apostolats: τῆς γὰρ ἱερουργίας μου ταύτης τὰ σύμβολα καὶ τῆς χειροτονίας ἔχω δεῖξαι πολλὰ τεκμήρια. Calv.: adjungit nunc elogia, quibus se munus suum Dei ordinatione adjunctum non modo suscepisse, sed praeclare etiam ornasse probet. Diese Auffassung konnte denn auch veranlassen καύχησις im Sinne von καύχημα zu nehmen (Limb.). Es empfiehlt sich diese Auffassung. Dennoch möchte schon der Zusatz τὰ πρὸς τὸν θεόν, wodurch er seine καύχησις so ausdrücklich auf die Amtssphäre einschränkt, erwarten lassen, daß ihm der Gegensatz vor Augen steht: „persönliche Vorzüge will ich nicht geltend machen, um die Art meines Auftretens vor euch zu rechtfertigen"; derselbe

Gegensatz liegt dann auch in ἐν Χριστῷ. Diese Fassung des Sinnes hat dann auch auf V. 18. Einfluß. Obwohl man der Wortstellung nach nicht auf Χριστός den Nachdruck legen möchte, da es nicht nach δι' ἐμοῦ, also nicht am Schlusse des Satzes steht, so wird man dennoch den größeren Nachdruck in diesem Satze, in welchem eigentlich alle Worte einen gewissen Nachdruck haben, auf Χριστός legen, und es wurde gezeigt, daß dies zulässig ist (s. zu 10, 19.). Τολμήσω ist nicht das reine Futur., sondern wie öfter ἐθελήσω bei Plato (Bernh. S. 378.) nur ein feiner ausgedrücktes Präs., also ausim, so daß nicht ein neuer Gedanke folgt, sondern lediglich der in V. 18. liegende bestätigt wird (so Orig., Theod., Bull., Par., Brenz, Weller, Cal., Olsh., Fr.). So will denn also P. sein Auftreten vor den Römern allein durch das, was Christus ihm gegeben und Christus durch ihn gethan, rechtfertigen, vgl. 1 Kor. 15, 10: χάριτι θεοῦ εἰμὶ ὅ εἰμι καὶ ἡ χάρις τ. θ. ἡ εἰς ἐμὲ οὐ κενὴ ἐγενήθη *). Wird mit der Mehrzahl der Ausleger (auch Rück. 2., Mey., B.-Crus., de W.) der Nachdruck auf οὐ κατειργάσατο gelegt, so will der Ap. hervorheben, daß er unleugbare und nachweisbare Erfolge seiner Amtsthätigkeit aufzuweisen hat — ein an sich ganz passender Gedanke, welcher jedoch bei dieser Satz-Conformation nur brachylogisch angedeutet wäre, denn der logisch genaue Ausdruck wäre doch nur dieser: ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐνήργησεν ἐμοὶ ἐν δυνάμει κτλ. εἰς τὰ ἔθνη (Gal. 2, 8.) ὥςτε κτλ. — Allerdings drängt sich nun hier der Gedanke auf, daß P. unter dem Eindrucke der kürzlich in Korinth gemachten Erfahrungen und Beschuldigungen von Seiten der Judaisten spreche (Pellic., Rück.), vgl. 2 Kor. 11, 11. 12. und die der unsrigen ähnliche St. 2 Kor. 10, 12. 13., wo P. auf denselben Vorwurf Rücksicht nimmt wie hier V. 20. — Λόγῳ καὶ ἔργῳ wie Luc. 24, 19., ἔργα, also von Wundern, ἐν πν. ἁγ. die gemeinsame Quelle. Dieses Selbstzeugniß des besonnenen Mannes von seinen Wundern, welches sich auch 2 Kor. 12, 12. findet, setzte diejenigen in Verlegenheit, welche an

*) Eigenthümlich wird der Text von Spener mißverstanden, welcher darin findet, daß P. nichts zu reden wagt, was Christus ihm in seiner Predigt nicht eingegeben.

den Wundern der ev. Geschichte Anstoß nahmen. Reiche wollte geistige Wunder darin finden, de W. 1. 2. A. vermißt „das hinreichende Licht darüber, weil die Erwähnung zu kurz". Auch nach Baur steht diese Erwähnung zu vereinzelt da. — Ἀπὸ Ἱερουσ. Bei seinem ersten Auftreten hatte P. in Jerusalem nur verkündigt, daß Jesus der Messias sei (Apg. 9.), aber er will den Ort nennen, von welchem überhaupt die ap. Predigt ausgegangen (1 Kor. 14, 36.). Κύκλῳ faßt wohl auch die Würksamkeit in Arabien und Damaskus in sich; Illyrien die Grenzscheide zwischen Orient und Occident (Baur); 2 Kor. 14, 16. scheint P. Achaja als das äußerste Ziel seiner Missionsthätigkeit zu bezeichnen, jedenfalls muß ihm Illyrien eine untergeordnete gewesen seyn, wenn man überhaupt annehmen will, daß er von Macedonien und Epirus aus (Wieseler apost. Chronologie S. 334.) würklich dahin vorgedrungen sei und diese Provinz nicht bloß als den äußersten Terminus genannt habe (Neand. Pflanzg. I, 451.). — Πληροῦν nach Theoph., Reiche, Olsh.: „vollständig verkündigen", nach Krehl, Phil.: „in Geltung setzen, realisiren", Fr., Mey.: „es zur Vollendung bringen, indem es überall verkündigt wird." Am einfachsten in Analogie mit *διακονίαν πληροῦν* Apg. 12, 25., *λόγον θεοῦ πληρ.* 1 Makk. 2, 55, *τὰ νενομισμένα πληροῦν* Etym. M.: „das Amt ausrichten", mit metonym. Bed. von *εὐαγγέλιον* für das munus evangelizandi Gal. 2, 7.

V. 20—24. Er fügt jene Beschränkung hinzu, welche er sich selbst gesetzt, auf die er sich der Anklage wegen Uebergriffe gegenüber beruft 2 Kor. 10, 11—25. Der Akk. *φιλοτιμούμενον* ist von *με* abhängig, das Citat aus Jes. 52, 15. *Οὐχ ὅπου*, Beng.: hoc majorem habet emphasin, quam si dixisset: ubi non, nam indicat, se quasi vitasse illa loca, ubi Christus jam fuisset notus. — Er hatte schon 1, 13. seinen öfteren Vorsatz, zu ihnen zu kommen und seine Hinderung erwähnt, jetzt giebt er den Hauptgrund dafür an: es war der Eifer, die Kirche Christi im Orient zu gründen. — *Τὰ πολλά* im klass. Sprachgebr. nur „meistentheils", auch It., Vulg.: plurimum, welches so erklärt werden kann, daß man es auf die durch den Context bestimmte Art von Hindernissen beschränkt, Orig.: fundandi ecclesias occupatione de-

tentus. — Der Text der rec. ist neuerdings von Tischend. wieder aufgenommen worden, doch kann das Uebergewicht von A B C D E F G, worin *ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς* fehlt, auch bei einigen Zeugen *γάρ* weggelassen wird, fraglich machen, ob nicht mit Griesb. vorzuziehen: *νυνὶ δὲ — τούτοις, ἐπιποθίαν δὲ ἔχων — ἐτῶν ὡς, ἐὰν πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν, ἐλπίζω διαπορευόμενος θεάσασθαι ὑμᾶς. Μηκέτι τόπον ἔχων.* In den Metropolen pflegten die App. vorzugsweise zu missioniren, den dort begründeten Gemeinden die weitere Verbreitung des Ev. überlassend, daher auch am Ende als Heiden die pagani übrigbleiben. — Das abendländische Missionsziel sucht der Ap. nicht in Italien, wo in der Hauptstadt und einigen andern Orten das Christenthum schon gegründet ist, sondern in Spanien, einem Lande, in welchem schon vor seiner völligen Eroberung unter Augustus römische Bildung und Sprache herrschend geworden war. Ob der Ap. den hier angedeuteten Reiseplan ausgeführt, hängt von der Annahme einer zweiten röm. Gefangenschaft und dies vom Zeugnisse des Clem. Rom. ab, ob die bekannten Worte desselben, daß der Ap. *εἰς τέρμα τῆς δύσεως* gelangt, auf Spanien zu beziehen seien (Neand. 1, 525. Wieseler, ap. Chron. in dem Excurs)."

V. 25—27. Es ist von derjenigen Spende die Rede, welche auch 2 Kor. 9, 1. 2. Apg. 24, 17. erwähnt wird. — *Εὐδόκησαν* erhält eine nähere Bestimmung und Epanorthosis = *εὐδόκησαν γὰρ ὀφειλέται αὐτῶν ὄντες.* Die Motivirung dieser Verpflichtung in 1 Kor. 9, 11. — wie Orig. meint, zugleich auch leise den Römern ans Herz gelegt.

V. 28—29. *Σφραγίζεσθαι* Luth. Randglosse: „treulich und wohlverwahrt überantworten" vgl. 2 Kön. 22, 4. *σφράγισον τὸ ἀργύριον τὸ εἰςενεχθὲν ἐν οἴκῳ κυρίου,* „versichere dich des dort niedergelegten Geldes."

V. 30—33. Die hier angedeuteten, ihm in Jerusalem drohenden Gefahren sind die, welche auch Apg. 20, 22. 21, 10. erwähnt werden. P. hatte gemäß dem (Gal. 2, 10.) mit den drei Hauptaposteln geschlossenen Uebereinkommen diese Collekte als eine Liebesgabe veranstaltet, doch als Abgeordneter der heidenchristlichen Gemeinden, deren Ebenbürtigkeit mit den Ju-

den er vertrat, hatte er dennoch keine Gewißheit über die günstige Aufnahme von Seiten der befangenen Judenchristen in Jerusalem. — Wie der Ap. oben V. 13. schon die Ermahnungen mit einem votum beschlossen hatte, so nun auch diese persönlichen Nachrichten. *Ὁ θεὸς τ. εἰρ.*, das bei dem Ap. gebräuchliche Prädikat Gottes (16, 20. Phil. 4, 9. 1 Theſſ. 5, 23. Hebr. 13, 20.). Das nächstliegende ist, *εἰρήνη* in dem weitschichtigen Sinne von שָׁלוֹם zu nehmen, doch ist kaum zu verkennen, daß 16, 20. das Moment der Eintracht hervortritt, ferner wird das in den Anfängen der Briefe neben *χάρις* gebrauchte *εἰρ.*, welches ebenso wie das *εἰρ. ὑμῖν* Joh. 14, 27. 20, 26. und 2 K. 13, 20. das osculum pacis der alten Christen den Versöhnungsfrieden ausdrückt, geneigt machen, auch dieses Moment in das specifische Präd. Gottes zu legen: wir werden also auch hier in dem Ausdrucke des Ap.'s verschiedene Momente des hebr. שָׁלוֹם vereinigt denken müssen, von denen bald das eine, bald das andere stärker hervortritt, vgl. 2 Theſſ. 3, 16.: *δῴη ὑμῖν τ. εἰρ. διαπαντὸς ἐν παντὶ τρόπῳ.*



Kap. XVI.

Grüße, Warnung, Schluß.

V. 1—4. Die große Zahl der Grüße erklärt sich aus dem Zuflusse von Fremden in der Metropolis, deren Aufenthalt, wie bei Aquilas, zum Theil nur als vorübergehend zu denken ist. Zur Begründung der Aechtheit des Kap.'s dient, daß die verschiedenen ehrenden Prädikate durchaus nichts Enkomiastisches enthalten, ja zum Theil nur Andeutungen, welche die nähere Bekanntschaft der Leser mit den Umständen voraussetzen s. V. 6. 12. — Kenchreä, die östliche Hafenstadt von Korinth, der Stapelplatz für den asiatischen Handel. — *Ἐν κυρίῳ* hebt die Beziehung hervor, auf welche diese Aufnahme sich gründen soll. *Προστάτις* „Beistand." Man würde entsprechend dem *παραστῆτε* das auch im Klassischen gebräuchliche *παραστάτις* erwarten. Der Ap. scheint aber *προστάτις* als gehaltvolleres Prädikat gewählt zu haben, indem es der technische Ausdruck für „Patron, Beschützer" ist. Man denke an weibliche Liebeserweisungen wie z. B. 1 Tim. 5, 10. — Für Prisca ist dem damals weit verbreiteten Gebrauche der Deminutiva gemäß das Hypokoristikon Priscilla der gewöhnlichere Ausdruck. Aquila, ihr Gatte, mit ihr zugleich unter Claudius als Jude aus Rom verbannt, war in Korinth von P. bekehrt worden Apg. 18, 11., dann nach Ephesus übergesiedelt, befand sich, nachdem das kaiserliche Edikt außer Kraft getreten, wieder in Rom, später abermals in Ephesus. — Der Ausdruck *τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν*, sc. *ὑπὸ τὸν σίδηρον* kann nur uneigentlich von Lebensgefahr verstanden werden. — *Ἡ κατ' οἶκον ἐκκλ.* Nach Chrys., Er. die Hausgemeinde, aber in größeren Städten gab es ohne Zweifel zu einer Zeit, wo die Christen noch nicht eigene Gotteshäuser besaßen, verschiedene Versammlungshäuser in verschiedenen Theilen der Stadt. In

der Hauptstadt, welche damals von dem Umfange einer Meile, nicht weniger als fünf, vgl. Kist. in Illgen's Zeitschr. f. hist. Theol. II. 2 St. S. 55.

V. 5—7. Ἀπαρχή der Erstbekehrte, und solche genossen einer gewissen Auszeichnung, Chrys.: ὡσανεὶ θύραν ἢ εἴςοδον τοῖς ἄλλοις γεγενημένων, wurden auch wohl Diakonen der Gemeinden, wie Stephanas mit seiner Familie 1 Kor. 16, 15. (Ritschl altkath. Kirche S. 368.). Ἀσία ist die Asia proconsularis, es liest dafür D*** J., Pesch., Philox., Chrys. Ἀχαΐας. Insofern nun 1 Kor. 16, 15. Stephanas der Erstling Achajas genannt wird, entsteht der Verdacht, daß Ἀσίας Correctur, um diesen Widerspruch zu entfernen. Dennoch sind der Zeugen zu wenige, um dazu zu bestimmen und was die Frage betrifft, wie das schwierigere Ἀχαΐας das unverfängliche Ἀσίας, wenn es die ursprüngliche Lesart war, habe verdrängen können, so läßt sich doch wohl denken, daß von Abschreibern, welche sich an 1 Kor. 16, 15. erinnerten, Ἀχαΐας zunächst nur im Sinne einer Frage an den Rand geschrieben worden sei. Will man jedoch Ἀχαΐας als richtige Lesart ansehen, so ist die Nachricht 1 Kor. 16, 15. so beschaffen, daß sie noch eine Ausgleichung des Widerspruchs mit unserer St. zuzulassen scheint. Man muß nämlich schließen, daß die Hausgenossen des Stephanas gleichzeitig mit dem Hausherrn bekehrt wurden, und wenn dieses, so wäre nicht undenkbar, daß P. vor den mit den Verhältnissen näher bekannten Korinthern den Hausvater als Erstling bezeichnet habe, hier aber, wo nur Epänetus in Betracht kommt — falls man unter demselben einen Hausgenossen des Stephanas denken mag — diesem das ehrende Prädikat gegeben werde. — *Εἰς Χριστόν*. Dieses εἰς pflegt Mey. in den meisten Fällen durch die abstrakte Kategorie: „in Bezug auf" zu erklären; richtiger aber wird eine constr. praegnans anzunehmen seyn, „zu Christus hin", vgl. ἔνοχος εἰς Γέενναν Matth. 5, 22., auch Phil. 1, 5. 2, 22., wo es durch „für" zu übersetzen. V. 7. Συγγενεῖς kann wie 9, 3. Volksgenossen bezeichnen (Reiche, Olsh.). Aber da Aquilas und Priscilla — dem Namen nach auch Maria — Juden sind, so muß man doch auch wie V. 11. bei der Bed. „Verwandte" bleiben, auch wird V. 21. von zwei συγγενεῖς

gegrüßt. Daß die Verwandtschaft des Ap.'s sich über Kleinasien hinaus verbreitet habe und daß sie zum Theil gläubig geworden, läßt sich aus dem Schwestersohne des Ap.'s schließen, den wir in Jerusalem und zwar in liebreichem Verhältnisse zum Ap. finden (Apg. 23, 16.). Von den hier Erwähnten aber wird die überraschende Nachricht gegeben, daß sie sogar vor P. noch bekehrt wurden. Baur findet in dieser Erwähnung dreier Anverwandten des Ap.'s in Rom einen Beweis für die Unächtheit des Kap.'s, dessen Verf. dem Ap. nur habe den Schein verschaffen wollen, zu Mitgliedern der römischen — voraussetzlich judaistischen — Gemeinde in näherem Verhältniß gestanden zu haben, oder doch, da die Bed. von *συγγενεῖς* nicht gesichert sei, „den Begriff der Verwandtschaft wenigstens dem Ausdrucke nach hineinziehen" — welche letztere Wendung jedoch in viel höherem Maaße dieser Argumentation den Schein giebt, nur eine gewaltsam herbeigezogene zu seyn. — Den hist. Grund, worauf das *συναιχμάλωτοι* beruht, kennen wir nicht (2 Kor. 6, 5.). *Ἀπόστολοι* wird fast allgemein mit Berufung auf Apg. 4, 14., wo Barnabas und P. zusammen *ἀπόστολοι* heißen, im weiteren Sinne von „Missionaren" gefaßt. Nun kann aber *Ἰουνία* nur Frauenname seyn, weshalb Beza das *ἐν* vielmehr „unter, bei" erklärt: „die bei den App. berühmt sind." Chrys., welcher *Ἰουνία* ebenfalls als Fem. faßt, findet hiebei allerdings kein Bedenken, sondern fügt vielmehr den bewundernden Ausruf hinzu: *βαβαὶ, πόση τῆς γυναικὸς ταύτης ἡ φιλοσοφία!* Nun hat zwar an der Unterweisung des P. auch Priscilla mit Theil genommen, vgl. den Plur. Apg. 18, 26., aber unter das Prädikat *ἀπόστολοι* kann man doch eine Frau nicht einbegreifen. Es bliebe nun noch der von Par. eingeschlagene Ausweg, *ἀπόστολοι* von „Abgeordneten" zu verstehen — ebenfalls eine ehrenvolle Bezeichnung, wie es Phil. 2, 25. vom Epaphrodit heißt: *τὸν ἀπόστολον ὑμῶν καὶ λειτουργὸν τῆς χρείας μου* und 2 Kor. 8, 23. Doch ließe sich dann ein *τῶν ἐκκλησιῶν* nicht entbehren. Man wird also *Ἰουνιᾶς* schreiben müssen — ein Männername als Abkürzung von Junianus, wie *Λουκᾶς* von Lucanus, welche Abkürzungen vorzüglich in Sklavennamen vorkommen (Lobeck), und wird die Beza'sche Erkl. insofern

vorziehen, als man von den beiden Personen, wenn sie namhafte Missionare waren, auch anderwärts Erwähnung erwarten sollte. Eine unsichere Nachricht in Dorotheus synopsis vitar. 12 proph. (nach Cave, Oudin vom Presb. Prokopius aus dem 6ten Jahrh.) macht Junias zum Bischof von Apamea in Syrien.

V. 11. Narciß könnte der bekannte Freigelassene des Claudius seyn, vgl. Suet. Claud. c. 28. (Neand.).

V. 13. Rufus wurde für identisch mit dem einen der beiden Söhne des Simon von Kyrene gehalten. Da Mrc. 15, 21. beide zur näheren Charakterisirung des Vaters genannt werden, so müssen sie allerdings unter den Christen bekannte Persönlichkeiten gewesen seyn.

V. 16. *Ἐν φιλήματι ἁγίῳ* 1 Theß. 5, 26., *ἐν φιλήματι ἀγάπης* 1 Petr. 5, 14., bei Tert. osculum pacis, der Bruderkuß, nach vollendetem Gebet in den Christenversammlungen bei Justin. M. apol. 1. c. 65. erwähnt.

V. 17. Daß der Ap. erst hier zur Warnung vor Irrlehrern übergeht, die er nach V. 20. für höchst gefährlich hält, läßt mit Bestimmtheit schließen, daß sie in der Gemeinde noch keinen Eingang gefunden, s. Einl. S. 9. Den entgegengesetzten Schluß meint Krehl aus der Warnung: *ἐκλίνατε ἀπ' αὐτῶν* ziehen zu dürfen, weil dieses wie 2 Theß. 3, 6. nur von schon gegenwärtigen verstanden werden könne. Aber die Ermahnung, jemanden wachsam ins Auge zu fassen und ihm auszuweichen, kann doch ebensowohl auf drohende als auf gegenwärtige Feinde bezogen werden, vgl. *ἐκκλίνειν ἐκ παγίδος θανάτου* Spr. 14, 27. Welcher Art diese Irrlehrer gewesen, soll nach de W. nicht entschieden werden können. Die *σκάνδαλα παρὰ τὴν διδαχὴν, ἣν ἐμάθετε* sollen nicht nothwendig auf dogmatische Irrthümer hinweisen (vgl. Eph. 4, 20. Phil. 2, 9.). Aber wenngleich richtig ist, daß die überlieferte *διδαχή* auch die ethischen Vorschriften mit in sich enthält, so beweist dieses doch nichts für diese Stelle, wo ausdrücklich von solchen die Rede ist, welche *διχοστασίαι* erregen, und die *ἄκακοι* verführen. Sowohl der scharfe Ton, den hier der Ap. anstimmt, als die Bezeichnung derselben als *τοὺς τὰς διχοστασίας ποιοῦντας*, d. i. die bekannten Zwie-

spaltstifter, als auch die nähere Charakteristik derselben in V. 18. spricht dafür, daß nur an diejenigen gedacht werden kann, gegen welche er mit gleicher Schärfe Phil. 3, 2 ff. Gal. 3. 2 Kor. 11, 13 ff. spricht, die zelotischen Gesetzeseiferer nämlich.

V. 18. Wie Phil. 3, 19., wo P. jenen Eiferern das *ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία* Schuld giebt und 2 Kor. 11, 20., bezeichnet er auch hier ihre Absichten als eigennützige. Vergegenwärtigt man sich nun den Charakter jener judaistischen Partei, ihre aufgeblasene Streitsucht, ihren orthodoxen Dünkel, wie diese Eigenschaften auch der Brief Jak. und Justinus (s. zu 2, 8.) an den Judaisten rügt, so ist es wohl begreiflich, daß — wenn auch nicht alle, doch Viele von ihnen bei ihrem orthodoxen Eifern zugleich ihr eigenes Interesse im Auge hatten, bei den Neubekehrten Ehre und Unterhalt suchten*). Auch den gnostisirenden Irrlehrern machen die Pastoralbriefe zum Vorwurf, die Frömmigkeit „zur Erwerbsquelle" zu machen 1 Tim. 6, 5. Tit. 1, 11. — Auch das andere Kennzeichen der Verstellung in Engel des Lichts erwähnt 2 Kor. 11, 14. Durch gleißnerische Reden, welche das Interesse der Frömmigkeit und das Wohlwollen zur Schau trugen, und durch heuchlerisches Lob suchten sie die Gemüther für sich zu stimmen. Als Bed. von *χρηστολογία* ergiebt sich aus den von Wettst. angeführten Beispielen und aus Chrys. die von „gleißnerische Rede", *χρηστός* nämlich in der Bed. „rechtlich, gutherzig", Plat. defin. 412. E.: *χρηστότης ἤθους ἀπλαστία*. *Εὐλογία* hat im bibl. Sprachgebr. die Bed. „Segen, Lob" — im Klass. auch Lob von Menschen; im Klass. = *εὐγλωττία*, welches hier cod. 106. hat, doch nur in zwei Beispielen nachgewiesen, bei Plat. de republ. 3. p. 400. G, Lucian Lexiph. c. 101. gleichbedeutend mit *εὔλεξις*. Von Theod. wird *εὐλογία* durch *ἔπαινος* erklärt, von Theod. Mops. durch *εὐφημία, κολακεία*. Diese neutest. Bed. läßt sich auch hier festhalten, umsomehr, da *εὐλογίας* ohne Wiederholung des Art. als verwandter Begriff angeschlossen wird. Mel. ohne Rücksicht darauf zu nehmen, daß nicht der Plur. ge-

*) Auch von dem *ἀγύρτης* Peregrinus sagt Lucian Peregr. c. 16., daß er sich durch die Gutmüthigkeit der Christen „füttern" ließ, bis sie ihn einmal beim Genuß einer verbotenen Speise ertappten.

braucht ist, erklärt: „durch ihre Segnungen, Verheißungen", und erinnert an die religiösen Segnungen, welche die Mönche dem Volke verheißen. Ἄκακοι „die Arglosen", welche nicht auf ihrer Hut sind, welche den unter dem Schafspelze verborgenen Wolf nicht ahnen (Matth. 10, 16.).

V. 19. Die causale Verbindung mit γάρ hat Schwierigkeit gemacht. Am Wenigsten kann mit Orig., Pel., Schlicht., auch Fr., angenommen werden, daß damit eine indirekt tadelnde Andeutung auf ihre ἀκακία liege, Orig.: subtiliter indiscretam et facilem Romanorum obedientiam notat. In der ὑπακοή an sich, welche P. in K. 1, 8. ehrend erwähnt, kann ein solcher Tadel nicht liegen, im Gegentheil möchte man — zumal bei der Lesart τὸ ἐφ᾽ ὑμῖν, welcher Chrys., Theod. folgen, mit diesen und Gerh., Mey. glauben, daß er sie als solche, welche kräftig im wahren Glauben stehen, also als nicht leicht verführbar, charakterisiren wolle, wobei dann mit Mey. auf das vorangestellte ὑμῶν ein Nachdruck gelegt werden müßte: „nicht ohne Grund sage ich „die Arglosen", denn was euern Glauben betrifft —". Allein müßte nicht dann zum Wenigsten ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοὴ εἰς τὴν ἀλήθειαν ἐν Χριστῷ erwartet werden, um den Gegensatz auszudrücken, eigentlich aber überhaupt ein anderes Wort als ὑπακοή, etwa: ὑμῶν γὰρ ἡ ἐν πίστει εὐσέβεια oder dgl. So ist denn γάρ als zweiter Grund neben dem in V. 18. auf die Ermahnung V. 17. zurückbezogen worden — entweder so: „denn da eure Gemeinde so bekannt ist, so werden die Irrlehrer bald hinzueilen", in opulenta urbe optimum sibi fore aucupium sperantes (Grot., Krehl, Phil.), oder so: „denn bei euch darf ich Gehorsam voraussetzen." Anders Calv., Reiche, welche den ersten Satz concessiv fassen: vestra sane obedientia passim commendatur, ut sit, cur de vobis gaudeam. Quando tamen saepe hic contingit, simplicitate labi etc. Gegen die so gefaßte Erkl. konnte Mey. mit Recht einwenden, daß das mangelnde μέν und das dastehende οὖν dem entgegen sei. Uns erscheint als das Richtige, auch hier jenen Gebrauch des γάρ anzunehmen, in welchem es nur zur Vorbereitung des nachfolgenden οὖν dient, worüber s. zu 2, 1. — Das τό vor ἐφ᾽ ὑμῖν, welches rec. liest, aber A B C D E F It., Vulg.

nicht haben, ist aufzugeben, in A B C findet sich die Umstellung ἐφ' ὑμῶν οὖν χαίρω (Tischd.). War aber in den von diesen Abschreibern benutzten codd. das τό, weil man es für überflüssig hielt, ausgefallen, so ist begreiflich, daß diejenigen, welche wie Chrys., Theod. erklärten, die Umstellung für nöthig hielten. Wir lesen also: χαίρω οὖν ἐφ' ὑμῖν. Nur fragt es sich, warum P. dennoch die Ermahnung gegeben habe? er macht daher den Zusatz: θέλω δέ, wofür D E F G Pesch. das weniger markirte καὶ θέλω lesen. — Die Auslegung dieses Zusatzes ist schwankend gewesen. Von Orig., Theod. wird ἀκέραιος hier und Matth. 10, 16. aktiv genommen: ὁ μή τινα κεραΐζων (Eustath.), so daß ermahnt würde, vor den Nachstellern sich zwar zu hüten, doch ihnen nicht mit gleichen Waffen zu begegnen. Andere finden darin die ganz allgemeine Ermahnung zur Weisheit im Guten und zur Unerfahrenheit im Bösen. Gennad.: βούλομαι οὖν, φησιν, γινώσκειν μὲν ὑμᾶς τὰ τοῖς καλοῖς ἐναντία καὶ εἶναι πρὸς τὸ, τὸ ἀγαθὸν ποιῆσαι σοφοὺς, ἀφελεῖς δὲ καὶ ἀπανούργους ὑπάρχειν καὶ κακίας ἁπλῶς ἀμαθεῖς. Richtiger erkennt Theod. Mops., daß die Ermahnung zu den drohenden Irrlehrern in Beziehung stehe: ἀκεραιότης μὲν γὰρ καὶ ἁπλότης ἄνευ φρονήσεως μωρία ἐστίν· ἀκεραιότητος δὲ μὴ προσούσης φρόνησις καθ' ἑαυτὴν εἰς μωρίαν ἐκπίπτει. Ἀκεραιότης nimmt Theod. hier in dem allgemeinen Sinne von „Lauterkeit", der so gewonnene Gedanke aber, daß auch die Weisheit ohne diese Lauterkeit in Lehrirrthümer geräth, ist für diese St. zu subtil. Nahe lag es, dieselbe nach 1 Kor. 14, 20.: τῇ κακίᾳ νηπιάζετε, ταῖς δὲ φρεσὶ τέλειοι γίνεσθε und nach Matth. 10, 16. zu erklären. So Thom. Aqu.: ne per aliquam simplicitatem declinetis ad malum, Spen.: „sie hätten wohl zu unterscheiden, wem sie glaubten", Grot.: ita sapientes, ut non fallamini, ita boni, ut non fallatis. Zu der letzteren Ermahnung lag indeß kein Grund vor, und überhaupt enthalten jene Stellen einen andern Gegensatz als hier. Sehr begreiflich ist es dagegen, wenn der Ap. nach dem ihnen gespendeten Lobe den Grund angiebt, warum er doch auch habe ermahnen müssen; er wünsche nämlich, daß sie sich einen prüfenden Blick für alles Gute erhalten und eine lautere Gesin-

nung, die alle Berührung mit dem Bösen vermeiden möchte, vgl. Jer. 4, 22.: חֲכָמִים הֵמָּה לְהָרַע וּלְהֵיטִיב לֹא יָדָעוּ. Zu weit geht der Schluß von Chrys.: *τοῦτο αἰνιττομένου ἐστίν, ὅτι τινὲς ἐξ αὐτῶν παρήγοντο.* — Die Zwietracht wurzelt im diabolischen Princip, welches auch nach 2 Kor. 11, 15. in jenen Irrlehrern würksam ist; mit Zuversicht verheißt der Ap. auch darüber den baldigen Sieg. *Συντρίβειν ὑπὸ τοὺς πόδας* construct. praegnans mit Anspielung auf 1 M. 3, 15. Beng.: quaevis victoria fidei novum dolorem affert Satanae. — Der Ap. schließt mit einem Abschiedsgruß. Doch läßt er neue, möglicherweise erst später aufgetragene Grüße folgen, daher V. 24. die Wiederholung des Abschiedsgrußes, vgl. 2 Theſſ. 3, 16. 18.

V. 23. *Τῆς ἐκκλ. ὅλης.* Beng.: nam permulti adibant Paulum. — *Οἰκ. τ. πόλεως* Verwalter der Stadtkasse (Wettſt.). Grot.: vides jam ab initio quamquam paucos, aliquos tamen fuisse Christianos in dignitate positos.

V. 25—27. Es findet sich diese Doxologie 1) an dieser Stelle in B C D E Syr. Vulg. ms., 2) am Ende von Kap. 14. in fast allen min., Chrys., Theod., 3) an beiden Stellen in A; 4) sie fehlt in D** F (aber mit leerem Raume hinter 16, 24), G (mit leerem Raume nach 14, 23, worin ein Anzeichen der Ungewißheit der Abschreiber über die rechte Stellung zu sehen ist); auch sagt Hier. ad Eph. 3, 5., daß die Worte in plerisque codd. fehlen. Wo sie an beiden Stellen sich finden, deutet es offenbar darauf hin, daß ältere Handschriften über die Stellung der Worte getheilt waren; zu Gunsten der Unächtheit der Worte läßt sich also nicht mit Rück. und Reiche aus äußeren Zeugnissen argumentiren, nur die Unsicherheit der Stellung kann Verdacht erwecken. Doch konnte dazu Anlaß geben, daß vermöge des *στηρίξαι* die Worte im Abschnitte über die Schwachgläubigen Kap. 14. einen passenden Schluß zu geben schienen, während sie hier nach dem schon vorangegangenen Abschiedsgruße V. 24. entbehrlich waren. So kommt es also nur darauf an, ob innere Gründe für die Unächtheit entscheiden, welches zuletzt von Reiche und Krehl behauptet worden. Eine erneute sorgfältige Prüfung der äußeren wie der inneren Gründe ist von Reiche in der comm. crit.

S. 88. gegeben worden, wozu jedoch aus Tischd. 2. A. Berichtigungen hinzuzunehmen sind.

Was nun die inneren Gründe anlangt, so ist es wahr, daß mehrfache undeutliche und dem Ap. sonst nicht geläufige Ausdrucksweisen sich darin finden, namentlich aber ein höchst anstößiges Anakoluth in dem Relat. ᾧ. Die undeutlichen Ausdrucksweisen nun lassen sich wohl hinlänglich erklären, bei dem Anakoluth aber entsteht die Frage, ob es nicht bei dem ruhig compilirenden Abschreiber weit mehr auffallen müßte, als bei dem in Eile sein Schreiben vollendenden Ap.? Nach Reiche soll dasselbe daraus zu erklären seyn, daß der Abschreiber, welcher eine Doxologie als würdigen Schluß des Briefes für nothwendig hielt, dieselbe aus mehreren Doxologien nichtpaulinischer Briefe zusammengestoppelt habe. Die Grundlage der Struktur habe er aus Jud. 24. 25. entlehnt: *τῷ δὲ δυναμένῳ φυλάξαι ὑμᾶς μόνῳ σοφῷ θεῷ*; statt aber mit den Worten des Judas fortzufahren: *σωτῆρι ἡμῶν διὰ Ἰ. Χ., κυρίου ἡμῶν, δόξα . . εἰς πάντας τ. αἰῶνας*, habe er mit den Worten von Hebr. 13, 21. geschlossen, durch welche dann das Anakoluth entstanden: *διὰ Ἰ. Χ. ᾧ ἡ δόξα εἰς τ. αἰῶνας τ. αἰώνων*. Nun sind aber diese letzteren Worte dem Sinne nach um Nichts von den ersteren unterschieden, so daß sich keinerlei Grund einsehen ließe, warum dieselben auf Unkosten der Construktion, mit den klar vorliegenden Worten des Judas hätten vertauscht werden sollen. Es kommt hinzu, daß in jener St. des Judas *σοφῷ* nur durch codd. G J geschützt und daher von der neueren Kritik aufgegeben wird. Hienach muß dabei stehen geblieben werden, daß gerade dieses Anakoluth die Annahme einer Interpolation vorzugsweise erschwert.

Mit einer Doxologie schließen allerdings die paul. Briefe sonst nicht, sondern nur 1 Petr., 3 Joh., Hebr., Apok., allein eine kürzere findet sich doch auch in unserem Briefe am Schlusse des dogmatischen Theils 11, 36., und eine längere, der unseren ähnlich conformirte, ebenfalls am Schlusse des dogmatischen Theils Eph. 3, 20: *τῷ δὲ δυναμένῳ κτλ.* Konnte nun der überschwänglich dogmatische Inhalt jenes Briefes zu einer Doxologie begeistern, so gewiß auch dieser Brief, wenn P. auf den

Inhalt desselben zurückblickte. — Daß die Gemeinde des στηρίζειν noch bedurfte, hatte P. 1, 11. ausgesprochen, durch den Inhalt von V. 17—19. war ihm dieser Gedanke wieder nahe getreten. Στηρίζειν, sonst nur mit ἐν verbunden 2 Theff. 2, 17. 2 Petr. 1, 12. Apg. 16, 5, hier aber in der Construktion mit κατά, ist sehr auffällig, wenn es mit Fr., Mey. durch „in Bezug auf" erklärt werden und nur ein vagerer Ausdruck für das gangbare στηρ. ἐν seyn soll; auch Pesch. übersetzt durch ܒ, Philor. ܐܝܟ. Am ehesten möchte man daher mit Calv., Luth., Hunn. nach dem sonstigen Gebrauche von κατὰ τὸ εὐαγγ., κατὰ τ. γραφάς 2, 16. 1 Kor. 15, 3. 4. „laut des Ev." erklären. Doch war das göttliche Vermögen zum στηρ. so unbestritten, daß es einer Berufung auf das Ev. nicht bedurft hätte — es wäre denn, daß man mit Calv., Hunn. an die Verheißung des donum perseverantiae denken wollte. Rück. will es τοπικῶς nehmen: „auf dem Boden des Ev.", aber diese tropische Bedeutung des κατά wird nicht auf das geistige Gebiet übertragen. Hieron. übers. juxta, und die griech. Erkll. erklären wie auch Pel.: ut sic vivatis, quomodo ego praedicavi, desgl. Er.; es fände dann eine constr. praegnans statt. Diese Fassung möchte der anderen vorzuziehen seyn. — Καὶ τὸ κήρ. Ἰ. Χ. Es ist, als müsse dieses als müßiger Zusatz erscheinen, wenn es nichts Anderes ausdrücken soll, als τὸ κήρυγμα. Chrys., Theod., Grot. erkl. es daher von der mündlichen Predigt, Orig. (praedicatio Pauli, quae est et Christi), Mey., B.-Crus., de W. sehen den Gen. Χριστοῦ als gen. subj. an: „Christi Predigen durch P." nach 15, 18. Der bloße Gen. würde dieses aber zu wenig indiciren. Entweder daher mit Fr.: „das von Christo aufgetragene," oder Χριστός als Hauptobjekt des εὐαγγ. (1, 2) noch besonders hervorgehoben (Luth., Calv., Phil.). — Κατὰ ἀποκ. Nach Orig., Koppe, Mey. — entsprechend dem vorhergehenden κατά, auch ebenso wie dieses erklärt: „der Euch stärken kann in Beziehung auf die Offenbarung des von Ewigkeit verschwiegenen Geheimnisses." Aber warum hätte der Ap. nicht einfach geschrieben: κατὰ τὸ μυστήριον? — nicht sowohl, daß sie in der Offenbarung dieses Mysteriums, sondern daß sie in Bezug auf dasselbe selbst gestärkt

werden sollen, ist doch der Gedanke. So scheint es denn, daß *κατὰ ἀποκ.* den Modus, wie das *κήρυγμα* eingetreten, angebe, wie es in derselben Materie heißt: *ὅτι κατὰ ἀποκ. ἐγνώρισέ μοι τὸ μυστ.* Eph. 3, 3. Cocc., Olsh., de W. schließen diesen Satz ohne Artikel als Bestimmungssatz an = *τὸ κατ' ἀποκ., τὸ γεγεννημένον κατὰ ἀποκ.* Hätte *εὐαγγ.* und *κήρ.* keinen Gen. bei sich, und *ἀποκ.* keine weitere Bestimmung, so würde der artikellose Anschluß unbedenklich seyn: omittitur art., ubi prioris nominis notio ne cogitatur quidem, nisi cum adjuncto illo additamento (Held, Plut. Timol. S. 419.). Aber offenbar tritt hier das *κατὰ ἀποκ. κτλ.* als ein neuer Gedanke hinzu. Es wird daher *κατὰ ἀποκ. κτλ.* auf den ganzen vorhergehenden Satz: *τῷ δὲ δυν. — Χριστοῦ* bezogen werden müssen, *κατά* aber nicht sowohl in temporaler Bed. genommen werden (Win. S. 478. Fr.): „nachdem das *μυστ.* kund geworden", als vielmehr diese Heilswürksamkeit zur Stärkung des Glaubens einbegriffen zu denken seyn in dem nunmehr offenbar gewordenen Rathschlusse des Heils der Heiden, so daß bei der Bed. „gemäß" stehen zu bleiben ist (Rück., Phil.). Damit erledigt sich dann sowohl das Bedenken von Mey.: „es sei ja selbstverständlich, daß diese Stärkung nicht vor der Offenbarung des Ev. geschehen konnte", als das von de W.: *δύνασθαι* gehe auf ein nicht von den Umständen abhängiges, sondern inneres Können Gottes (Eph. 3, 20.).

Unter dem *μυστήριον*, von welchem P. spricht, verstehen die Aelteren fast insgesammt das *μυστ. τῆς οἰκονομίας*, den Erlösungsrathschluß (1 Kor. 2, 7. Eph. 1, 4.), nur Einzelne die Berufung der Heiden, wie Beza, Gagnäus, Crell, Calixt, Locke, neuerlich Phil. Hiefür scheinen allerdings die Parallelstellen Eph. 2, 3—6. Kol. 1, 25. 27 zu sprechen. Aber schon bei jenen Stellen ist die Universalität des Ev. nur ein einzelnes Moment des *μυστ.*, nicht dieses selbst, wie wenigstens Kol. 1, 25. 26. deutlich zeigt, wo auch de W. sagt: „das Geheimnißvolle des Erlösungswerks wird zunächst in die Zulassung der Heiden gesetzt." Und so denn auch hier (Buc., Menoch., Olsh.). — *Χρόνοις*, der Dat. der Zeit (Kühner II. §. 569), diese *χρόνοι αἰώνιοι* reichen bis zur Zeit der Erscheinung Christi; es ist nämlich nicht die metaphysische Ewigkeit, denn

von dieser ist πρὸ τῶν αἰώνων die Bezeichnung (1 Kor. 2, 7.), sondern πρὸ τ. γενεῶν Kol. 1, 26. — Dem χρόνοι αἰώνιοι tritt gegenüber νῦν, dem σεσιγημένον das φανερωθέν. Beng. sinnreich: N. T. est tanquam horologium in suo cursu tacito, N. T. est sonitus et pulsus aëris. Dieses nun offenbar erschienene Geheimniß ist aber bekannt und verbreitet worden durch die prophetischen Schriften, insofern nämlich die apostolische Predigt sie zu Grunde legt (1, 2. 3, 21. 15, 9—12), gloss. ord.: scripturae per Christum reseratae, und zwar ist dieses geschehen κατ᾽ ἐπιταγὴν θεοῦ, insofern Gott den Ap. zum Heidenap. verordnet hat (1 Tim. 1, 1. Tit. 1, 3.). — Εἰς πάντα τὰ ἔθνη mit γνωρισθέντος zu construiren kann nach dem Zusammenhange nur auf die Heiden bezogen werden (s. Einl. S. 5.), für welche eben P. zum Ap. geordnet ist (15, 15.). — Nach dieser Erwähnung einer von Ewigkeit beschlossenen, κατὰ καιρόν offenbarten und die ganze Menschheit umfassenden Heilsökonomie ist es natürlich, daß bei Wiederaufnahme der Construktion dem Begriffe Gottes das Prädikat σοφός beigegeben wird, vgl. die σοφία 11, 33., und ganz in derselben Materie die πολυποίκιλος σοφ. τ. θ. Eph. 3, 10. Μόνος σοφός wie μόνος δυνάστης Jud. 4., μόνος ἀθανασίαν ἔχων 1 Tim. 6, 16. (in 1 Tim. 1, 17. ist σοφῷ unächt), also: „der, von welchem alle Andern die σοφία ableiten, der sie also allein ursprünglich besitzt"; Orig. treffend: sapientiam magis genuit, quam per sapientiam sapiens factus est. Der Ap. hat also das Subj. der Doxologie wieder aufgenommen und sich dadurch noch einmal ins Gedächtniß gerufen — hiemit scheint denn, um das störende ᾧ zu erklären, jene Aushülfe (schon bei Abäl.) gänzlich abgeschnitten, daß ihm durch die Länge des Zwischensatzes das Subj. aus den Augen gerückt sei. Welche andere Auskunft bietet sich aber dar? Orig. wie Luth. und andere Uebersſ. übergehen es ganz, von Complutensis, Beza, Rück. ist es als unächt angesehen worden. Chrys. glaubt διὰ Ἰ. Χ. an στηρίζειν heranziehen zu dürfen, was unmöglich ist; de Dieu, Beng. wollen eine Vertauschung mit αὐτῷ statuiren; die Meisten sprechen von einem Hebraismus, durch den es zu erklären sei, welcher jedoch nicht nachweislich ist; Einige auch wollen durch

eine Ellipse helfen, so Er.: gratias agamus, Batabl.: oportet omnia referre accepta, Er. Schmid: *συνίστησιν ἡμᾶς*. Von Fr., Mey. wurde ein Anakoluth angenommen, *ᾧ* nämlich statt *τούτῳ*, und durch Verweisung auf Apg. 24, 5; 6. gerechtfertigt, welches indeß — da dort nur in der Relativconstruktion fortgefahren wird, kein passendes Analogon ist; um das Rel. wie es das Natürlichste wäre, auf *μόνῳ θεῷ* beziehen zu können, wird dann von diesen Ausll. selbst *Ἰ. Χ.* unmittelbar als nähere Bestimmung mit *μόνῳ σοφῷ θεῷ* verbunden: „dem, der erst durch Christi Erscheinung oder Lehre Gott als den *μόνος σοφός* bekannt gemacht hat.“ Schon Abäl. ist auf diese Auskunft gerathen: ei, cognito nunc per J. Chr. soli sapienti Deo, i. e. qui nunc singulariter sapiens apparet, ex hoc, quod per Christum egerit in redemtionis mysterio. Soll indeß nicht mit Orig. Christus als die hypostatische Weisheit gefaßt werden, durch welche Gott würklich weise ist, so läßt sich doch diese Auffassung gar nicht rechtfertigen. So wird denn nur Eines von Beiden übrig bleiben: wir werden uns — wie unzulässig dies erscheint — doch entschließen müssen ein Vergessen der eben wieder angefangenen Construktion anzunehmen, oder — falls denn die Ablenkung von dem Hauptsubjekt *Θεός* eine absichtliche ist, zu der allerdings künstlichen Annahme entschließen müssen, welche sich schon bei Aug. findet (adv. Maxim. 3, 13.), es solle der Gedanke destostärker hervorgehoben werden, daß Gott von den Christen um Christi willen gepriesen werde, daß daher das *δόξα θεῷ* in dem *δόξα τῷ Χριστῷ* mit eingeschlossen zu denken sei, wie Aug. übers.: ei gloria, cui per Christum gloria est, so Abäl.: ei sit honor, cujus est, acsi dicatur: sicuti revera est, sit inquam per J. Chr., per quem glorificandus est pater.

Druck von W. Plötz in Halle.

Berichtigungen und Zusätze.

S. 6. Z. 20. adde: Daß im Sprachgebrauch des A. T. גּוֹיִם nirgends, wie de W. meinte, von den „Stämmen Israels" gebraucht werde, sondern immer nur von den Heiden, darüber sind jetzt die Ausll. des A. T. einig, s. zu Röm. 15, 10. — Mit der Annahme einer kleinen Minorität von Judenchristen möchte es ferner nicht zu vereinigen seyn, wenn K. 14, 1. die Starkgläubigen, d. i. die Heidenchristen, ermahnt werden, die Schwachgläubigen aus ihrer Gemeinschaft nicht auszuschließen.

S. 8. Z. 10. lies ängstlich statt asketisch.

S. 30. Z. 1. v. u. Die dogmatisch-lutherische Exegese wird vertreten durch das opus postumum von Johann Gerhard annotationes in ep. ad Rom., mit gelehrten Anmerkungen von dessen Sohn Johann Ernst Gerhard, herausgegeben 1676, Christian Chemnitz (in Jena), commentariolus in epistolas Pauli 1676, Jacob Weller, annotationes in ep. ad Rom. 1654 (von Calov öfter benutzt).

S. 36. Z. 17. vgl. die Erörterungen über *σάρξ* zu 6, 6.

S. 44. Z. 2. v. u. Vgl. auch 2 Esra 2, 11.: *πρός Ἀρθασασθὰ βασιλέα παῖδες καὶ ἄνδρες πέραν τοῦ ποταμοῦ.*

S. 50. Z. 13. v. u. l. Kühner §. 474. A. 1.

S. 69. Z. 3. vgl. *διαλ.* in 1 Kor. 3, 20.

S. 72. Z. 22. צַדִּיק statt צָדִּיק.

S. 83. Z. 12. v. u. Ueber den anscheinenden Widerspruch mit 5, 14. vgl. zu der St.

S. 88. Z. 2. v. u. l. 2, 26. statt 3, 26.

S. 95. Z. 21. vgl. über die Seligkeit der Heiden zu 10, 18.

S. 99. Z. 20. l. Matth. 12, 41. statt 11, 41.

S. 105. Z. 13. vgl. *συγκλείω* 11, 32.

S. 124. Z. 5. v. u. vgl. zu *τί ἐροῦμεν* das zu 9, 30. Bemerkte.

S. 157. Z. 1. lies Sünd statt Sühn.

S. 161. Z. 15. vgl. über die Wortstellung zu 10, 19.

S. 186. Z. 5 v. u. lies *παρεμμενείαι.*

S. 194. Z. 17. adde Röm. 14, 9.

S. 194. Z. 17. vgl. 14, 9.

S. 207. Z. 9. lies vorwirft statt verwirft.

S. 210. Z. 4. v. u. adde „daß Gottes Liebe und Haß sich beziehungsweise nicht ausschließen s. 11, 28."

S. 226. Z. 5. v. u. vgl. die Stellen aus Philo S. 557.

S. 299. Z. 23. lies Kol. 2, 23.

S. 308. Z. 21. lies Röm. 14, 8.
